ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۔ لاہور

جولائی سنہ ۱۹۵۶ء

جلد ۳ شمارہ ۱

فی پرچہ	سالانہ
بارہ آنے	آٹھ روپے

مطبوعہ

حمایت اسلام پریس لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

ترکی میں سیکلریزم کی نئی توجیہ۔ قونیہ کے ایک تعلیمی ادارہ میں تقریر کرتے ہوئے مندریس نے کہا تھا: "اب میں سیکلریزم کے تصوّر کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے دو معنی ہیں، ایک یہ کہ سیاست و مذہب میں مکمل علیحدگی رہنا چاہیئے۔ اور دوسرے یہ کہ کوئی شخص بھی ضمیر کی آزادی سے محروم نہ رہے۔ جہاں تک پہلے معنی اور اطلاق کا تعلق ہے، اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ اس سلسلہ میں ذرا بھی لچک پیدا نہیں ہوئی۔ ہم ابتدا ہی سے یہ مانتے چلے آئے ہیں۔ کہ حکومت و دین کے دائرے قطعی طور پر ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ رہا دوسرا معنی جس کا یہ مطلب ہے کہ ہر ہر شخص حریت ضمیر کے قدرتی حق سے بہرہ مند ہے۔ تو اس سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ ترک مسلمان ہیں۔ اور بہرحال ان کے اس جذبہ اسلامی کو برقرار رہنا چاہیئے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے، تو اس کا کھلا ہوا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے بچوں کے لئے ایسا تعلیمی ماحول پیدا کریں جس میں انہیں اسلام کے اُصولوں سے روشناس ہونے کا موقع ملے۔ اور وہ یہ جان سکیں کہ ہمارا مذہب کن اخلاقی و روحانی اقدار کا حامل ہے ——— حکومت یہ کبھی برداشت نہیں کرسکتی۔ کہ مسلمان بچوں کو ان کے تعلیمی حقوق سے محروم رکھا جائے، اور ان کے والدین کی اس خواہش کا احترام نہ کیا جائے، کہ ان کے جگر گوشوں کی دینی تربیت کا خاطر خواہ انتظام کیا جائے۔ ورنہ ہمارے اس دعویٰ کی اہمیت ختم ہو جاتی ہے۔ کہ ہمارے ملک میں ہر شخص کو ضمیر کی آزادی میسر ہے۔ علاوہ ازیں ہمارے ملی استحکام کے لئے بھی یہ ضروری ہے۔ کہ مذہب و دین کو اُس کا جائز حق بخشا جائے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں، کہ مغرب کے وہ معاشرے اور حکومتیں جنہوں نے ہم سے بہت پہلے سیکلریزم کا نعرہ بلند کیا تھا، کئی قباحتوں کے پیش نظر اب مذہبی جذبات کے احیاء کے لئے دل سے کوشاں ہیں۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مذہبی جنون اور تعصب کسی طرح بھی ہماری قوم کے شایان شان نہیں۔ لیکن ہم یہ بھی جانتے ہیں۔ کہ ترکوں کی رگ و پے میں اسلام کے اثرات سرایت کئے ہوئے ہیں۔ اس لئے ہماری یہ خواہش ہے۔ کہ یہ بلند تر، اور پاکیزہ ترین روحانی تصوّر زندہ رہے۔ اور ترکوں کے قلب و ضمیر کو مستنیر کرتا رہے۔"

اب اس تقریر کی بنا پر پوری قوم میں احیائے مذہب کی تدبیریں ہو رہی ہیں۔ اور ایک نئے جوش کے ساتھ دینی تعلیمی اداروں کو پروان چڑھانے کے لئے حکومت سے مدد مانگی جا رہی ہے۔ ترکوں کا سیکلریزم درحقیقت کچھ تاریخی مجبوریوں کا نتیجہ ہے علمی بیداری یا زندگی کا حقیقی مطالبہ نہیں۔ اور اس سے اس کا صرف وہی قلیل التعداد طبقہ متاثر ہوا ہے جو مغرب زدہ ہے۔ اور ہر جگہ جس کی تاثر پذیریوں کا یہی عالم ہے۔ اس میں ترکی اور مصر کی کوئی خصوصیت نہیں۔ جمہور ترکوں کے دلوں میں اسلام جس شدت سے جاگزین ہے اور صدیوں کی تعلیم و روایات سے اس کی جڑیں جس درجہ گہرائیوں میں پیوستہ ہیں۔ اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے

یہ کہنا مشکل ہے۔ کہ آسانی سے ان کو اس سیاسی ارتداد پر مجبور کیا جا سکے گا۔ اور فی الواقع سیکولرزم کے مادی تصورات کو دلوں میں اتارا جا سکے گا۔ مندریس کی اس تقریر میں حقیقت اور نظریّہ میں جو بیّن تضاد رونما ہو گیا ہے۔ اس کا صاف صاف اعتراف موجود ہے۔ اب ان کی حکومت نے یہ تسلیم کر لیا ہے۔ کہ ترک سچے مسلمان ہیں۔ اور مسلمان رہنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا ان کی حکومت کی سابقہ ملحدانہ تعلیمی پالیسی بدلنا چاہیئے۔ اور ترک بچوں کو اسلامی ماحول کی بہرہ مندیوں کے بہترین مواقع ملنا چاہئیں۔

ہماری یہ پختہ رائے ہے، کہ یہ انقلاب دراصل ایک بڑے انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ مذہب و ریاست میں حقیقتاً دوئی پائی نہیں جاتی۔ ان میں تفریق کی ضرورت دراصل اسوقت محسوس کی جاتی ہے۔ جب کہ مذہب جمود و رجعت پسندی کا مترادف ہو جاتا ہے۔ اور کسی بھی اصلاحی اقدام کو برداشت نہیں کرتا۔ جہاں یہ ثابت ہوا کہ یہ آگے بڑھنے والا ہے اور حالات و ظروف کا ساتھ دینے والا ہے۔ یا اس سے مقصود ایک برتر معاشرہ کی تخلیق ہے یا اخلاقی اقدار کی حفاظت و صیانت ہے۔ اور یہ نفسِ زندگی کی تہوں سے اُبھرنے والی ایک روشن حقیقت ہے۔ کوئی بیرونی اور خارجی اثر نہیں۔ تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلیگا۔ کہ اس کے بارہ میں جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ چھٹ جائیں گی۔ اور انسان پھر دنیاوی ریاست کی مضرتوں سے دینی ریاست کی سعادتوں کی طرف پلٹ آئے گا۔

میرج کمیشن کی سفارشات اور علماء۔ خوشی کی بات ہے کہ میرج کمیشن کی سفارشات چھپ کر منظرِ عام پر آ گئی ہیں۔ عورتوں کی مختلف تنظیموں نے بالاتفاق ان کا خیر مقدم کیا ہے۔ انگریزی اور اردو پریس نے بھی اسے وقت کی چیز قرار دیا ہے۔ اور پُرزور مطالبہ کیا ہے۔ کہ ان پر جلد از جلد عمل ہونا چاہیئے۔ لیکن جیسا کہ توقع تھی چند علماء اور پیشہ ور دینی جماعتوں نے اس کو اسلام کے خلاف قرار دیا ہے ـــــ ہمیں ان کی اس روایتی مخالفت سے ذرہ بھی تعجب نہیں ہوا۔ ان کی کوتاہ نظری، مقلدانہ ذہنیت، اور طبقہ اناث کے جذبات و عواطف سے مکمل بے خبری کا یہی تقاضا تھا۔ اس کے برعکس یہ لوگ اگر ان اصلاحات کی تائید کرتے، تو البتہ تعجب ہوتا۔ کہ اس گروہ میں بھی کچھ لوگ ایسے ہیں۔ جو معاشرتی مسائل کی اہمیتوں کو سمجھتے ہیں۔ اور ان سے نمٹنے کی مجتہدانہ صلاحیتیں رکھتے ہیں۔

تاریخ شاہد ہے۔ کہ جب بھی فکر و عمل میں تبدیلیوں کی ضرورت محسوس ہوئی ہے اور جب کبھی جمود و روشن ضمیری میں ٹھنی ہے۔ علماء کی بھیڑ نے ہمیشہ ایسے خیالات و رجحانات کی حمایت کی ہے۔ کہ جن سے تقدم و ارتقاء کے تقاضوں کو گزند پہنچتا ہو۔ اور اصلاح و اجتہاد کی تازہ کاریوں کے دروازے بند ہوتے ہوں۔ موجودہ دَور کے کم نگاہ علماء کے بارہ میں ہمارا تجربہ یہ ہے کہ یہ نہ صرف فکر و اجتہاد کے تقاضوں سے محروم ہیں اور رفتارِ زمانہ سے پیچھے رہ گئے ہیں، بلکہ ان کی بدنصیبی یہ ہے کہ یہ جس مذہب کے عالم ہیں۔ خود اس کی تیز روی کا ساتھ نہیں دے سکے۔ ہمیں بتایا جائے کہ ان سفارشات میں کون حصے ایسے ہیں جو کتاب و سنت اور فقہ کی روح کے مطابق نہیں۔ کیا آج عورتیں مظلوم نہیں۔ اور ان حقوق سے قطعی محروم نہیں۔ جن کی وضاحت و تعیین کا مرحلہ آج سے چودہ سو برس پہلے طے ہو چکا ہے۔ مخالفت و فساد کی آگ بھڑکانے والوں کو یقین ہونا چاہیئے کہ ان سفارشات کا مقصد اس سے زیادہ ہرگز نہیں۔ کہ ان حقوق کو ایک آئین اور ضابطہ کے تحت لے آیا جائے۔ اور ایسا منصفانہ ماحول پیدا کیا

جائے، کہ اللہ کی یہ کمزور مخلوق ان سے فائدہ بھی اُٹھا سکے اور اپنی مشکلات و مصائب پر قابو بھی پا سکے۔

کیا ان حضرات کے فکر و علم کی سطح اتنی اونچی ہے کہ یہ فقہ و قانون کے باریک فرق کو سمجھ سکیں۔ کیا انہیں اس حقیقت کا احساس ہے کہ اگر فقہ کو قانون کے سانچوں میں ڈھالا جائے گا۔ اور حالات کے تغیرات کے ساتھ ساتھ قانونی و اصلاحی شکل بھی جائے گی۔ تو اس میں لامحالہ رد و بدل کرنا پڑیگا۔ اور کیا انہیں اس حقیقت کا بھی احساس ہے۔ کہ آج معاشرہ کی تشکیل نو اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ زندگی کی تمام فقہی و آئینی گتھیوں کو آج کی فقہ و آئین کی اصطلاح میں سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اور اگر یہ صحیح ہے۔ تو جبّہ و عمامہ کے یہ محافظ ہمیں سمجھائیں۔ کہ بغیر کسی تبدیلی اور تغیّر کے ایسا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ کیا شادی یا طلاق و خلع کے مسائل کو قانون و آئین کی صورت اختیار نہیں کرنا چاہئے۔ شادی کے لئے عمروں کی تعیین آخر کس نص کے خلاف ہے؟ قرآن و سنت کی تصریحات سے جب شادی بیاہ کے لئے بلوغ کو مناسب وقت سمجھا گیا ہے۔ تو کیا اس کی تعیین عمر کے پیمانے سے غلط ہو جائے گی۔ کیا یہ لوگ فقہ کے اس عام الورود اصول سے بھی ناواقف ہیں۔ کہ جو بات فی نفسہ مندوب یا خیر ہے، اس کو بروئے کار لانے کے لئے جو بھی وسائل و ذرائع اختیار کئے جائیں گے وہ بھی مندوب یا خیر ہی متصوّر ہوں گے۔

اسی طرح اگر کمیشن یہ چاہتا ہے۔ کہ تطلیقات ثلٰثہ کی نوعیت کو ختم کیا جائے اور اسے ایک ہی رجعی طلاق مانا جائے تو کیا یہ وقت کی اہم اصلاح نہیں۔ اور کیا علامہ ابنِ تیمیہؒ نے اس بیہودگی کے خلاف جہاد نہیں کیا اور دلائل و براہین سے اس کو ثابت نہیں کیا۔

اصلاحات کے خلاف یہ عامیانہ پروپاگنڈا کیا جا رہا ہے کہ اس میں عورت کو بھی مرد کی طرح طلاق کا حق بخشا گیا ہے حالانکہ اس میں صرف مسئلہ تفویض کی وضاحت ہے۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ اگر مرد از خود عورت کو اپنی طرف سے طلاق کا حق بخشتا ہے تو یہ اس سے بہرہ مند ہو سکتی ہے۔

یہ فقہ کا مسلمہ مسئلہ ہے کہ مرد اپنے اس حق کو منتقل کر سکتا ہے، بشرطیکہ یہ طلاق مرد کی طرف سے ہو۔ اور آج عورت کی جو مظلومانہ حیثیت سوسائٹی میں ہے، اس کا یہ تقاضا ہے۔ کہ اس فقہی حق کی اشاعت عام کی جائے۔ اور عورتوں کو کھول کر بتایا جائے، کہ شریعت نے تمہیں یہ تحفظ عطا کر رکھا ہے، اگر تم چاہو تو اس سے استفادہ کر سکتی ہو — اور ظالم مردوں کے چنگل سے مخلصی حاصل کر سکتی ہو۔

زیادہ ہنگامہ آرائی تعدد ازدواج پر پابندیاں عائد کرنے کے مسئلہ پر ہو رہی ہے۔ ہمارے علماء یہ تسلیم کرینگے کہ عہد صحابہ میں بھی مباحات پر پابندیاں عاید کی گئی ہیں۔ اور فقہ کا یہ جانا بوجھا اصول ہے۔ کہ حالات کے تغیّر سے احکام میں بھی تغیر رونما ہوتا رہتا ہے۔

کمیشن کی سب سے قابلِ قدر سفارش یہ ہے، کہ عائلی مقدمات کو صلح و خیر سگالی کی فضا میں طے ہونا چاہئے۔ اور اس کے لئے ایسی عدالتیں قائم ہونی چاہئیں۔ کہ جن کا طریق عمل بدرجۂ غایت مختصر اور سہل ہو۔ یہ ہیں وہ موٹی موٹی باتیں جو سفارشات کی

کی روح ہیں کمیشن نے جس محنت، تلاش اور حزم واحتیاط سے یہ کام انجام دیا ہے، اس پر یہ سارے ملک کی طرف سے دلی مبارکباد کا مستحق ہے۔ اس کی یہ سفارشات کن تفصیلی دلائل پر مبنی ہیں اور کتاب وسنت سے کیونکر ان کی تائید ہوتی ہے، ان سے متعلق اگلی اشاعت میں مستقل سلسلہ مضامین کا انتظار فرمائیے۔

آہ مولانا مناظر احسن - یہ خبر پاک وہند کے علمی حلقوں میں نہایت افسوس کے ساتھ سنی گئی۔ کہ مولانا مناظر احسن صاحب چل بسے مرحوم اُن معدودے چند علماء میں تھے جو اپنے نقطۂ نظر سے علوم کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ان میں ایک متعین رائے اور مقام کے حامل ہوتے ہیں۔ یوں تو ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے۔ کہ ان میں کس درجہ ذہانت، حفظ اور جامعیت تھی۔ تاہم تاریخ اسلام سے ان کو بہت لگاؤ تھا۔ اور اس میں بھی ایسے نوادر اور مقامات پر ان کی نظریں خصوصیت سے پڑتی تھیں کہ جن سے اسلامی تہذیب وثقافت پر روشنی پڑسکے ان کے ارشد تلامذہ نے فقہ اسلامی کو نئے قالب میں ڈھالنے کے سلسلہ میں قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں۔ لکھنے کا انداز ان کا اپنا تھا جس میں خطابت کی رنگینیاں، جوش کی فراوانیاں اور تحقیق وتفحص کے عمدہ نمونے ساتھ ساتھ چلتے تھے۔ اکثر ایسا ہوتا، کہ کسی ایک موضوع پر قلم اُٹھاتے اور اس کے متعلقات کی چھان پھٹک میں دور دراز تک کے گوشوں کی خبر لے آتے۔ ان کی طبیعت کی روانی اور معلومات کا بہاؤ موضوع وعنوان کی حدبندیوں کا قائل نہیں تھا جب لکھنے، پھیلا کے لکھتے اور ایسی تفصیلات ونتائج پیدا کرتے کہ اس پر بے اختیار داد دینے کو جی چاہتا۔ تعلیم وتربیت کی منزلیں اگرچہ قدیم طریق پر طے ہوئی تھیں تاہم جدید انداز نگارش سے اچھی طرح واقف تھے اور اس حقیقت سے خوب آگاہ تھے، کہ نئے تعلیم یافتہ حضرات کی نفسیات کیا ہیں۔ اس لئے لکھتے وقت ان لوگوں کی ذہنی مجبوریوں کا حتی المقدور خیال رکھتے۔ دیوبند سے والہانہ محبت رکھتے تھے۔ لیکن عقائد وتصورات پر حکیم ابوالبرکات کا اثر زیادہ نمایاں تھا۔ اللہ تعالےٰ انہیں غریق رحمت کرے، اور ان کے متعلقین کو صبر جمیل کی توفیق عطا فرمائے۔

خلیفہ عبد الحکیم

اسلام کا سیاسی و معاشی تصوّر

یہ بات بخوبی معلوم و مشہور ہے کہ اسلام محض کوئی مابعد الطبیعی عقیدہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ زندگی کا ایسا مکمل نظام اور جامع تصوّر ہے جو ایک منطقی ربط کا حامل ہے۔ ہم اس کے نظریات کا ایک مختصر خاکہ پیش کرنے کی کوشش کرینگے۔ ہم دیکھیں گے کہ وہ ہر بڑے منصوبہ کے بعض اجزاء سے اتفاق کرتا ہے اور بعض دیگر حصّوں کو رد کردیتا ہے۔ ہر منصوبہ کا اس طرح مختصر بیان یہ ظاہر کردیگا کہ کوئی ایسی اہم خرابی یا تو اس کی بنیاد ہی میں موجود ہے۔ یا وہ عواقب جو ناگزیر طور پر اس سے رونما ہوتے ہیں اسے فاسد کر رہے ہیں۔

اصول عدم مداخلت پر مبنی سرمایہ داروں نے مجرد حریّت اور مساوات کی تبلیغ کی۔ مگر مملکت تنازع للبقاء میں غیر جانبدار رہ کر اس کا تدارک نہ کرسکی کہ ظالمانہ عدم مساوات سر نہ اُٹھانے پائے۔ معاشرہ کو جاگیری اور شخصی حکومتوں کی ظلم و زیادتی سے آزادی دلا کر اس نے ایک قسم کی زرخرید غلامی کی ترویج کی۔ آزادانہ معاہدہ اور آزاد رائے کا حق بے سود ثابت ہُوا۔ سیاسی عمومیت معاشی غلامی کے ساتھ متحد ہوگئی۔ انگلستان اور امریکہ جیسے ممالک میں سرمایہ دار جماعت نے ان خرابیوں کو رفتہ رفتہ دور کرنے کی ایسی کوششیں کیں۔ جو بے قید سرمایہ داری سے صورت پذیر ہوتی ہیں۔ لیکن جو مشکلات اور دُشواریاں اس نظام کے مزاج سے رونما ہوتی ہیں وہ معاشری انتشار و تشتّت پیدا کرتی ہیں۔

اسلام حریّت، اخوّت اور مساوات پر مبنی ہے۔ اور اس کا فلسفیانہ نقطۂ نگاہ خدا پرستانہ ہے۔ زندگی کے تمام فلسفے اور وجود سے متعلق اساسی انداز زبردست عملی نتائج رکھتے ہیں۔ راسخ الاعتقاد اشتمالیت کا فلسفہ مادہ پرستانہ اور ملحدانہ ہے۔ اس کے برعکس اسلام یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ زندگی ایک روحانی ماخذ، ایک روحانی پس منظر، ایک روحانی مطمح نظر اور مقصد رکھتی ہے۔ کائنات پر بے بصر میکانی قوتوں کی کارفرمائی نہیں ہے۔ اور نہ وہ محض مادہ پرستانہ جدلیات کی تابع ہے۔ زندگی ایک مادی اساس بھی رکھتی ہے، اور اس کی اس حیثیت کو اسلام نظر انداز نہیں کرتا۔ یہ اس حقیقت سے باخبر ہے کہ انسان کو روحانی طور پر آزاد رکھنے کی خاطر اسے مادی خوشحالی کا یقین دلایا جائے۔

ایک مہربان، ہمہ داں، اور ہمہ تواں ہستی کی تخلیق کردہ کائنات اخلاق سے بے تعلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ قطعاً خیر و خوبی ہے۔ جس کے طریقہ ہائے عمل چند دائمی اقدار کو وجود بخشتے ہیں۔

روح اور جسم کے درمیان یا دُنیا اور آخرت میں کوئی تناقض نہیں چونکہ خدا ایک ہے اس لئے جملہ موجودات باہم مربوط ہیں مسلمانوں کو دوسری دنیا کی خوشحالی سے قبل اس دنیا کی خوشحالی کے لئے دُعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اخلاقی حقائق معقول ہیں

اس دنیا میں جس طرح اپنے اثرات مترتب کرتے ہیں ایسے ہی وہ اپنے اس عمل کو آخرت میں جاری رکھیں گے اشتمالیت تخلیق کے منجانب اللہ ہونے کی تردید کرتی ہے۔ اور اس کی تمام تاریخ انسانیت کی تشریح تمام مادی مظاہر کی طرح سراسر مادہ پرستی پر مبنی ہے۔ صرف پیدائش دولت کے طریقے اخلاقی، مذہبی اور تہذیبی اقدار پیدا کرتے ہیں۔ تاریخ کی قرآنی تشریح بالکل اس کے برعکس ہے۔ وہ دعوے کے ساتھ کہتا ہے کہ قوموں کا عروج و زوال قوم کے اعتقادات اور سیرتوں میں تبدیلیوں کے سبب سے ہوتا ہے۔ اور اسلام یہ یقین رکھتا ہے کہ بصیرت سے محرومی کے باعث قومیں تباہ ہوجاتی ہیں۔ قرآن کی رُو سے حقیقی انقلاب کسی قوم کی زندگی میں واقع نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے اخلاقی اور ذہنی نقطۂ نگاہ میں بھی تبدیلی نہیں ہوتی۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ۔ (انفال۔۵۳) خدا کسی قوم کی زندگی میں اس وقت تک تبدیلی پیدا نہیں کرتا جب تک کہ ان کے نفوس کے انداز بدل نہیں جاتے۔

قرآن مادی طور پر خوشحال قوموں کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ جو مادہ پرستانہ تنگ نظری کے سبب تباہ ہوگئیں۔ قانونِ اخلاق کے ابدی حقائق پر ایمان نہ لانے سے وہ خود غرض اور ظالم بن گئیں۔ انھیں اصلاح کے لئے بڑی بڑی مہلتیں دی گئیں۔ لیکن جب اُنہوں نے خدا کی نشانیوں کی پرواہ نہ کی۔ تو سزا کا دن ان پر آپہنچا اور وہ تباہ ہوگئیں۔ "خدا نے خیر و شر کی میزان قائم کی ہے۔ یہ میزان ایسی حساس ہے کہ ہر ذرّہ اس میں وزن کیا جاتا ہے۔ اور جس کا نتیجہ اپنے وقت پر ظاہر ہوتا ہے۔" تاریخ کا اسلامی نظریہ اس کے خدا پرستانہ نقطۂ نگاہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور تاریخ کا اشتمالی نظریہ اس کی مادیت سے رونما ہوتا ہے۔ یہ دو نظریات کلی طور پر باہم ایسے متخالف ہیں کہ ایک خدا پرست مسلمان کے لئے مارکسی، اشتمالی بننا ناممکن ہوگیا ہے۔

فاشسٹوں نے محض پیدائش دولت اور مساویانہ تقسیم کی پرستش کو مملکت کی پرستش سے مبدّل کردیا۔ مملکت کی پرستش بجز بڑے پیمانہ پر قبائلیت کے جو دورِ وحشت کی تہذیب کی یادگار ہے اور کچھ نہیں۔ "غلط یا صحیح جو کچھ بھی ہو میرا وطن ہے۔" فاشیت ایک طاقتور مملکت کی تعمیر چاہتی ہے۔ اور بطور فوق الفرد ہستی کے مملکت کی پرستش کی تلقین کرتی ہے۔ اسلام بھی ایک طاقتور مملکت کی تعمیر کی ضرورت محسوس کرتا ہے جو قوم کے اساسی حقوق کا تحفظ کرے۔ باہر کے حملہ آوروں سے اپنا بچاؤ کرے۔ اور طاقتور کی ظلم و زیادتی سے کمزور کی حفاظت کرے۔ اسلام ایک اجتماعی اور سیاسی مذہب ہے۔ اور اس کے تمام آئین و دستور کا تعلق معاشری عدل اور معاشری اتحاد سے ہے۔ تاہم مملکت یا اس کے قائدین اور حکمرانوں کی غیر مشروط اطاعت واجب نہیں ہے۔ قانون اور نظم و ضبط کی خاطر بالادستوں کی اطاعت کی تعلیم دی گئی ہے۔ لیکن یہ اطاعت ہمیشہ احکام کے اخلاقی ہونے پر مشروط ہے۔

لا طاعۃ لمخلوق معصیۃ الخالق۔ خالق کی نافرمانی کرکے مخلوق کی اطاعت نہ کی جائے۔

اسلام کا اساسی اصول ہے۔ صدر حکومت تک کے اعمال و احکام پر ایک ادنیٰ ترین باشندۂ ملک برسرِ عام نکتہ چینی کرسکتا ہے۔

اسلام کے نزدیک قانون کی نظر میں سب برابر ہیں۔ خود آنحضرتؐ نے لوگوں سے ارشاد فرمایا کہ اگر آپ نے نادانستہ کسی کو نقصان پہنچایا ہے تو وہ اپنے انتقام کا حق خود آپ کے خلاف استعمال کرسکتا ہے۔ فاروقِ اعظمؓ اور حضرت علیؓ بارہا بلا رعایت

وادخواہی کے لئے عدالت میں بحیثیت مدعی اور مدعا علیہ کے حاضر ہو چکے ہیں۔

اسلام شوریٰ کے ذریعہ حکومت کی تعلیم دیتا ہے۔ آنحضرتؐ تقریباً ہر روز معاملاتِ حکومت میں اپنے اصحاب سے مشورہ فرمایا کرتے تھے۔ قرآن مسلمانوں کے اوصافِ حسنہ ہی سے بطور خوبی کے اس وصف کا اظہار کرتا ہے کہ وہ مستبد اور آمر نہیں ہوتے بلکہ اجتماعی اہمیت کے تمام معاملات باہمی مشورہ سے طے کرتے ہیں۔

قرآن میں مسلمانوں کو اُمتِ وسطیٰ کا خطاب دیا گیا ہے جو انتہاؤں میں ہمیشہ خیر الامور اوسطہا پر عمل کرتے ہیں۔ یہ یونانیوں کے نظریۂ حیات کے مشابہ ہے جن کا قول تھا کہ زیادتی میں کچھ بھی نہیں۔ خیر الامور اوسطہا کا اصول ارسطاطالیسی اخلاقیات میں محوری نقطہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام کی یہ خصوصیت اس کی تمام تعلیمات اور عمل میں جاری ہے۔ اسلام کی جملہ اخلاقیات عملی اخلاقیات ہے جس نے ریناں کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ اسلام بنی نوع انسان کا مذہب ہے۔ یہ فرشتوں کے لئے نہیں ہے۔ ہر حکم میں انسان کی اصلی فطرت کو معہ اس کی تمام جبلتوں اور خواہشات کے ملحوظ رکھا گیا ہے۔ وجدانات اور جذبات زندگی کے لئے بطور آلات کے ہیں۔ یہ نظم و ضبط میں لانے کے لئے ہیں فنا کرنے کے لئے نہیں۔ آنحضرتؐ کے ایک صحابی نے اپنے رنج و افسوس کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا "جب میں آپ کی صحبت میں رہتا ہوں تو میرا اخلاقی رنگ نہایت بلند و برتر رہتا ہے۔ بلند خیالات اور معیارات میری شعوریت میں جاری و ساری رہتے ہیں۔ لیکن جب میں آپ سے دور رہتا ہوں، تو میری اخلاقی سطح کا ایک پست ہو جاتی ہے، میں اپنی حالت پر کس قدر افسوس کرتا ہوں"۔ اس کو سُن کر آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا: "تم کو مایوس اور پست ہمت نہ ہونا چاہئے تم انسان ہو فرشتہ نہیں ہو۔ اگر خدا یہ چاہتا کہ دنیا کو ایسی ہستیوں سے آباد کرے، جو اخلاقی کشمکش سے آزاد ہوں، تو وہ ملائکہ کو یہاں بساتا۔ لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا۔ تمہاری اخلاقی پشیمانی اور یہ بلندی اور پستی کا احساس ایمان کی علامت ہے"۔ یہ سُن کر آپ کے صحابی کو اطمینان حاصل ہُوا۔

انسانی اصلاح و ترقی کے بعض عظیم پروگراموں کا خاکہ مختلف اقوام کے حالیہ مفکرین، قائدین اور مصلحین نے کھینچا ہے۔ ان اصلاحی تجاویز میں سے ہر ایک میں چند ایسے اصول ہیں جو اسلامی غیبیات کے اجزاء ہیں۔ لیکن ان سب میں موجودی صداقتوں پر دروغ بیانی کی حد تک مبالغہ آمیزی کی گئی ہے۔ دیگر اجزاء کے اخفاء کے ساتھ چند اجزاء پر متشددانہ تاکید نے انہیں بحیثیت مجموعی زندگی کے ساتھ سلوک میں ناکام و خاسر رکھا ہے۔ حریت پسند عمومیت میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو اسلام کی جزوِ لاینفک ہیں۔ ہر ایک کو مساوی مواقع ملنے، اور قانون کی نظر میں سب کے برابر ہونے کی تعلیم اسلام نے دی ہے۔ لیکن نسلی اور قومی تعصبات حریت پسند عمومیت کے عقائد و اعمال کو اب تک فاسد کر رہے ہیں۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے یہ کافی حریت پسندانہ نہیں ہے۔ نہ اسلام اس کے سرمایہ دارانہ نظام کی تائید کر سکتا ہے جس میں سود کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے جو دنیا کے حاشیۂ خیال میں آنے سے قبل اسلام نے تمام علوم کی آزادی کے ساتھ آزادیٔ تقریر اور آزادیٔ ضمیر کی تعلیم دی تھی۔ دین میں کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے۔ یہ قرآن کے اساسی اصولوں میں سے ایک ہے۔ مغربی عمومیت شہری حقوق میں باشندوں کی مساوات کے اسلامی حکم کو تسلیم کرتی ہے۔ لیکن

باشندوں کی اکثریتوں اور اقلیتوں میں تقسیم کو ضروری اور مخالف جماعتوں کے وجود کو لازمی سمجھتی ہے۔ جن کا خاص مقصد حکومت کے معاملات میں تقریباً ہر چیز کی مخالفت کرنا ہوتا ہے۔ یہ مخالفت صرف مخالفت کی خاطر کی جاتی ہے جس کا معین مقصد بے اعتبار کرنا اور برسرِ اقتدار جماعت کو بالآخر بے دخل کرنا ہے۔ اشتمالیوں اور فاشستوں دونوں نے انتخابی جماعتوں کی سر پھٹول کو ترک کر دیا۔ اور صرف ایک کارفرما جماعت قائم کی۔ جو افراد یا جماعتوں کی طرف سے کسی قسم کی مخالفت برداشت نہ کیا کرے۔ اسلام کا سارا رجحان ان دونو متبادل صورتوں کے خلاف ہے۔ ایک جماعت کی حکومت باشندوں کے آزادانہ احساسات کے اظہار کو سلب کر لیتی ہے۔ ایسی یک جماعتی حکومتوں میں فرد کے لئے کوئی آزادی باقی نہیں رہ سکتی۔ اس کو یا تو جماعت کے احکام کی موافقت کرنی پڑتی ہے یا اپنے ضروری حقوق سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اسی طرح حریت پسند عمومیتوں کی جماعتی سیاسیات کے اقتدار کی جدوجہد میں صداقت اور عام خوشحالی برطرف ہو جاتی یا نہایت ثانوی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ ہر پارلیمان میں قوم کے نمائندوں کی گروہ بندی ہوتی ہے۔ ایک آزاد انسان پابند بن جاتا ہے۔ اس طریقہ میں ایک آزاد خیال انسان اگر کبھی وہ منتخب بھی ہو جائے تو نکما سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ کوئی جماعت اس پر اعتماد نہیں کر سکتی۔ سچی اسلامی مجلسِ شوریٰ میں جیسا کہ حضرت عمرؓ اکثر طلب فرمایا کرتے تھے، اصحاب فہم و کردار بغیر کسی آمرانہ جماعت کو ترتیب دئے یا اکثریت اور اقلیت میں منقسم ہوئے، باہم مجتمع ہوا کرتے تھے۔ اگر کوئی اسلامی مملکت مجالس یا مشاورتی جماعتوں کو مخصوص یا عام مسائل کے حل کرنے کے لئے طلب کرے تو ہر رکن ایک آزاد رکن ہونا چاہیئے۔ جو خاص علاقوں یا خاص مفادات کی نمائندگی کرے۔ جو کسی پارٹی کے طریقہ پر منتخب نہ ہوا ہو، اس کا انتخاب صرف اس کے علم و قابلیت کی بناء پر ہوا ہو۔

اسلامی مملکت، فاشستی مملکت کے پیش نامہ کے بعض اجزاء کی، اس کے جملہ تصورات کی تائید کئے بغیر توثیق کرتی ہے۔ فاشیت قوم کو ایک عضوی کل میں ڈھالنا چاہتی ہے جس میں مفاد کی خاطر لڑائیوں کو اتنا کھل کھیلنے کا موقع نہ دیا جائے جس سے قومی یگانگت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ اس میں ذاتی ملکیت کے حق کو اسلام کی طرح تسلیم کیا جاتا ہے لیکن آجر و اجیر کے تمام حقوق مملکت کی پوری نگرانی اور اختیار میں ہوتے ہیں۔ فاشستی پیش نامہ میں بہت کچھ ایسی چیزیں ہیں جو قابلِ تعریف ہیں لیکن فاشستی مملکت کا اصلی محرک فاسد ہے۔ اس مملکت کا قیام نسلی یا قومی اساس پر ہوا ہے۔ مملکت ایک موضوع پرستش بن گئی ہے۔ جو خود اپنی ایک زندگی افراد کی زندگیوں کے علاوہ رکھتی ہے۔ یہ مابعد الطبیعی اور افسانوی وجود کسی قسم کے اخلاقی مقاصد نہیں رکھتا۔ فرد کی اخلاقیت کا اس پر انطباق نہیں ہوتا۔ مملکت کا مقصد طاقت اور عظمت کو برقرار رکھنا، اور باشندوں کو بے چون و چرا اور پُر اسرار اطاعت کی تعلیم دینا ہوتا ہے۔ بین الاقوامیت سے احتراز کیا جاتا ہے۔ عالم انسانیت ایک بے حقیقت چیز سمجھی جاتی ہے۔ اور اس کے لئے کوششیں منافقت سے موسوم کی جاتی ہیں۔ فاشیت کی رُو سے قومی جماعتوں میں حیاتی تنازع للبقاء ہوتی ہے۔ جو برتر قوت کے ذریعہ بقاء کے سوا اور کوئی قانون تسلیم نہیں کرتی۔ اس کے لئے جنگ کے لئے تیار رہنا ہر مملکت کا اوّلین فرض ہے۔ اور امن پسندی ذلیل و خوار لوگوں کا مذہب و ایمان ہے۔ جبری ہم آہنگی کے طریقوں کو جاری کر کے قوم کے اندرونی تصادمات کو رفع کرنے کے بعد یہ مختلف مملکتوں کے درمیان

آویزشوں کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔ جیسے یک جماعتی آمریت کی بنا قوت ہے، ایسے ہی فاشستی مملکت کا اساسی تصور تصادم ہے
اسلام نسلی یا قومی حد بندیوں کو اہم اور قطعی تسلیم نہیں کرتا۔ اور جملہ بین الاقوامی مساعی امن کی ہمت افزائی کرتا ہے۔ ان تمام مبادیات
واصول کی اساس پر جو مختلف مذاہب یا قومی جماعتوں میں باہم مشترک ہیں، ان کے ذریعہ پُرامن تعاون عمل پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ قرآن
میں یہودیوں اور عیسائیوں کو ان چیزوں کی طرف جو ان میں باہم مشترک ہیں مسلمانوں کے ساتھ تعاون عمل کی دعوت دی گئی ہے۔
فاشسیت نے مجلس اقوام کی اساس کا مضحکہ اڑایا۔ مجلس اقوام اور اس کی جانشین اقوام متحدہ نے نہایت اعلیٰ نصب العین کا اعلان کیا۔
لیکن ان کو روبہ عمل لانے میں بُری طرح ناکام رہیں۔ بجائے امن کے قوت ان کے قلوب پر حکمران تھی۔ اور اس ذہنی مساخت کے
ساتھ بین الاقوامی انصاف کے دائرہ میں کوئی حقیقی کامیابی حاصل کرنے کی بہت کم اُمید ہوسکتی تھی۔ اوّلاً یہ کہ ان کے لئے انصاف کے
ایک کھلے طریقے پر متفق ہونا ہی دُشوار تھا۔ پھر اگر اتفاق سے وہ راضی بھی ہو جائیں، اور انہیں کوئی ایثار و قربانی کرنی پڑے تو نہ وہ اس کا
عزم رکھتی ہیں اور نہ ان کے پاس اپنے فیصلہ کو روبہ عمل لانے کی کوئی قوت ہے۔ مجلس اقوام پر فاشستی اعتراض اگرچہ اس کی عدم
صلاحیت پر مبنی نہ تھا، لیکن سرے سے بین الاقوامی انصاف کے تصور ہی کو رد کر دیا گیا تھا۔ فاشستی تصور یہ ہے کہ طاقتور کا یہ حق ہے کہ قبضہ
کرے اور تصرف میں رکھے جہاں تک کہ ممکن ہوسکے۔ اور یہ کمزور کی قسمت ہے کہ وہ مغلوب، محکوم اور مطیع بنا رہے۔ اگرچہ اندرون
مملکت آویزشوں کو ختم کر دینے اور قومی یگانگت کو حاصل کرنے کے فاشستی طریقوں کی ستائش کی جاسکتی ہے۔ لیکن ایک
حقیقی اسلامی مملکت کے لئے اس کا اتباع ایک زبردست اخلاقی زیاں ہے جس کا مقصد تمام نسلی اور قومی حد بندیوں سے ماورا
ہو کر عالم گیر امن و امان کا قیام ہے۔

قرآن نے اپنی اس تعلیم سے ایک حقیقی اور مؤثر انجمن اقوام کی اساس کا اعلان کیا ہے کہ اگر دو جماعتیں اپنے کسی اہم حق کے لئے
آپس میں لڑ پڑیں تو غیر جانب دار جماعتوں کی طرف سے منصفانہ طریقہ پر اس قضیہ کے تصفیہ کی کوشش کی جانی چاہیئے۔ فیصلہ صادر
ہونے پر متخاصم جماعتوں پر اس کی پابندی لازمی ہوگی۔ اگر کوئی جماعت سرتابی کرے۔ اور فیصلہ کے مطابق عمل کرنے سے انکار کرے
تو تمام جماعتوں کو باہم مل کر قوت کے ذریعہ اس کو منوانا چاہیئے۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی مجلس اقوام کبھی با اثر نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ
اس قرآنی حکم پر عمل پیرا نہ ہو۔

مملکت فلاح و خیر۔ جدید مملکتوں نے تدریجاً ایک مملکت فلاح و خیر کا تصور پیدا کیا ہے۔ مگر ایک تاریخ داں کے لئے اس
حقیقت سے انکار دشوار ہوگا۔ کہ مملکت فلاح و خیر کو تشکیل دینے والے اور اس کو روبہ عمل لانے والے پہلے مدبر آنحضرتؐ تھے۔
اس وقت بھی جبکہ انگلستان نے اپنے سیاسی اداروں کو ترقی دی تھی۔ اور پارلیمانی حکومت ایک قابل عمل اساس پر استوار کی تھی
اس کا زبردست فلسفی ہربرٹ اسپنسر اصول عدم مداخلت کی حامی مملکت کے تصور کی تائید کر رہا تھا۔ جو محض ایک پولیس مین
کی طرح کارگزار ہو۔ ایسی انتظامی مملکت اپنے باشندوں سے محصول جمع کرتی ہے۔ تاکہ محصول ادا کنندوں کی طرف سے فوج اور
پولیس کو رکھے۔ اور حملہ آوروں اور قانون شکنوں کے خلاف باشندوں کی محافظت کرے۔ مملکت کو باشندوں کے تحت

ذاتی نقصان اور چوری و فریب دہی کا بھی انسداد کرنا پڑتا ہے اس کے علاوہ مملکت زیادہ سے زیادہ تعلیم اور صحت عامہ پر خرچ کر سکتی ہے۔ قوم کی معاشی زندگی میں اسپنسر مملکت کی مداخلت کا خواہاں نہ تھا۔ جو صرف آزادانہ معاہدہ پر مبنی ہونی چاہئے۔ قانون طلب ورسد بطور خود توازن پیدا کرے گا۔ آدم اسمتھ نے جو معاشیات میں اصول عدم مداخلت کا باوا آدم ہے۔ حکومت کے اعمال کو صرف تین چیزوں پر محدود کیا ہے۔ اس کا قول ہے "فطری آزادی کے اصول کے بموجب بادشاہ کو صرف تین فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔

اور یہ ہیں حقیقی اہمیت رکھنے والے تین فرائض جو فہم عامہ کے لئے سادہ اور آسان ہیں:

اولاً، معاشرہ کو دیگر آزاد معاشروں کے تشدد اور حملہ سے محفوظ رکھنا ثانیاً سوسائٹی کے ہر رکن کی اس کے دیگر ارکان کے ظلم وزیادتی سے تا حد امکان حفاظت کرنا۔ یعنی صحیح عدل و انصاف قائم کرنا۔ ثالثاً، چند تعمیرات اور چند ادارہ جات قائم کرنا جن کا قیام برقراری کسی فرد یا افراد کی قلیل تعداد کے مفاد کے لئے ضرر ہو۔

مملکت کے یہ محدود فرائض آجروں اور سرمایہ داروں کو نفع اٹھانے کی بے روک آزادی عطا کرتے ہیں۔ اور دولت کی غلط تقسیم معاشرہ کو دو متحارب گروہوں میں بانٹ دیتی ہے۔ مملکت کی طرف سے کوئی علاج تجویز ہونے سے قبل مالداروں اور ناداروں کے درمیان خلیج وسیع ہو جاتی ہے۔ مزدوروں کی ہڑتال کے خلاف حکومت پولیس کے فرائض انجام دیتی ہے۔ رفتہ رفتہ سیاستدان اور انسانیت دوست مفکرین مملکت کے فرائض میں وسعت دینے کی تحریک شروع کرتے ہیں۔ پہلا علاج معاشری عدم مساوات کو جزوی طور پر ہموار کرنے کے لئے محصول کا ایک اصلاح شدہ نظام تھا۔ سرمایہ دارانہ مملکتوں نے اپنے دائرہ عمل کو وسیع کرنا شروع کیا۔ ڈائش بے روزگاری کا بیمہ، تندرستی کا بیمہ، وظیفۂ پیرانہ سالی، اور دیگر متعدد ہمدردانہ تدابیر رفتہ رفتہ تجویز کی گئیں۔ اور بعض ممالک نے انہیں ایک حد تک اختیار بھی کیا۔ یہاں تک کہ ہم بیورج کے منصوبہ (Beveridge Scheme) پر پہنچتے ہیں جس نے ایک مکمل لائحہ عمل ایک مملکت خیر کے لئے ترتیب دیا ہے۔ یہ رجحانات اس امر کا واضح ثبوت ہیں۔ کہ دنیا کس طرح آزمائش وغیرہ گذاشت کے طولانی عمل سے گذر کر درجہ بدرجہ آنحضرتؐ کے تصور مملکت کی معقولیت اور صداقت کو دیکھنے کے لئے قریب آرہی ہے۔

سود کی بابت اسلام کا نقطۂ نگاہ بہت واضح ہے۔ آنحضرتؐ اس پر مصر تھے کہ تمام معاشی معاملات میں سود کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ اس وقت مغرب کے تمام بڑے معاشیئین کسی قدر جھجکتے ہوئے اسی نظریہ کے قریب آرہے ہیں کہ بنک کاری کو قومی بنایا جائے اور سود پر قابو حاصل کیا جائے۔ کینس نے مملکتوں کو یہ نصیحت کی ہے کہ وہ اس خصوص میں اخلاقی اور مذہبی تحدیدات عاید کریں۔ لیکن اب بھی معاشیئین یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ سود کو مطلقاً موقوف کر دینا کوئی قابل عمل تجویز نہیں ہے۔ اس پر صرف قابو پانا اور پیدائش دولت کے لئے اس کو انتہائی ادنیٰ سطح پر لے آنا چاہئے۔ اسلام سرمایہ کے مالک کو پیدآور مزدور کے ساتھ حصہ دار بننے کی اجازت دیتا ہے تاکہ سرمایہ پیدائش دولت کے ساتھ ناقابل شکست طور پر مربوط رہے۔ اور تجارت کے نشیب و فراز میں دونوں شریک رہیں۔ جب سود پیدا آوری سے محروم ہو جاتا ہے۔ تو مدیون عام خطرات برداشت کرتا ہے۔ حالانکہ دائن کو حکومت کی طرف سے یہ اطمینان دلایا جاتا ہے کہ وہ قانوناً اپنی سودی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسلامی نظام میں اس سرمایہ پر جو بیکار پڑا ہو زکوٰۃ عائد کی گئی ہے۔ اسلام پیدائش دولت اور

تجارت کو فروغ دینے کا خواہاں ہے۔ اور یہ چیز اکتناز کے خلاف اس کے تمام سخت احکام کی تشریح کرتی ہے۔ اندوختہ دولت کا ایک حصّہ
ملوث لے لیتی ہے۔ اور اسے اجتماعی فلاح و بہبود خاص کر غریب طبقوں کو مدد دینے میں خرچ کرتی ہے۔ مملکت خیر و فلاح کو انسانی محنت
وہ قدرتی ذرائع سے نفع اٹھا کر پیدائش دولت کی ہمت افزائی کرتی پڑتی ہے۔ لیکن اس کو اس سے بھی باخبر رہنا پڑتا ہے کہ دولت
ساری ہیئتِ اجتماعیہ میں سرایت کئے ہوئے ہے اور کسی حصّہ میں بے جا فراوانی اور کسی دوسرے حصّہ میں بے انتہا کمی کا باعث نہیں بن رہا

ہے۔ قرآن آگاہ کرتا ہے :-

کیلا یکون ادلۃ بین الاغنیاء۔ (حشر۔ ۷) خبردار! دولت صرف مالداروں میں گردش کرتی نہ رہے۔

بے محنت کے کمائی ہوئی دولت زیادہ تر سود اور فاضلات کے اکتناز سے جمع ہوتی رہتی ہے۔ یہ وراثت کے غیر منصفانہ قوانین یا
کسی ایک کو تمام جائداد کی وصیّت سے بھی جمع ہوتی ہے۔ حقِ ملکیت اور ذاتی جائداد کے اصول کو عطا کر کے اسلام نے ایک طرف ناواجبی
دولت کے اکتناز اور دوسری طرف افلاس کے خلاف ضروری تحفظات کر دئے ہیں۔ تمام بڑے مذاہب نے ہمیشہ خیرات پر بہت زور
دیا ہے۔ اور بخیل و بے حس مالداروں کو ملعون کیا ہے۔ لیکن یہ اسلام ہی تھا جس نے منصفانہ تقسیم دولت کے مسئلہ کو کامیابی کے ساتھ
عملی طریقہ پر حل کرنے کی کوشش کی۔ انسانی فطرت کا اندازہ کر کے اس نے یہ دریافت کر لیا کہ محض اخلاقی پند و موعظت سود مند نہ ہوگی۔
جب تک کہ قوم کا معاشی نظام ضروری قوانین کے ذریعہ از سرِ نو ترتیب نہ دیا جائے۔ مذہبی عقیدہ اور اس کا زبانی اقرار نا کافی ہے۔
قرآن میں نیک لوگوں کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان لاتے اور اچھے کام کرتے ہیں۔ اور نیک کاموں میں
خیرات پر بحیثیت اصل نیکی کے زور دیا گیا ہے۔ پھر خیرات کی ارادی اور جبری خیرات میں تقسیم کی گئی ہے۔ اپنی خوشی سے خیرات کرنے کی
ہدایت یہ کہا گیا ہے کہ نیکوکار اپنی ضرورت سے زائد کوئی چیز نہیں رکھتے۔ وہ اندوختہ نہیں کرتے بلکہ اپنی زائد دولت کو خرچ کرتے ہیں
زکوٰۃ جس کی وصولی کا انتظام حکومت کی طرف سے ہوتا ہے۔ ہر قسم کی مصیبتوں میں امداد کے لئے ہے۔ اسلام کے اہم ارکان میں سے یہ
ایک ہے جس کا بیان قرآن میں اکثر نماز کے ساتھ اس تنبیہ سے کیا جاتا ہے کہ ان لوگوں کی عبادتیں جو زکوٰۃ یا خیرات نہیں دیتے خدا
کے پاس بے اثر اور ناقابلِ قبول ہیں۔ اپنے گرد و پیش کی معاشی زندگی پر نظر فرما کر آنحضرتؐ نے متعدد موقعوں پر اس امر کی صراحت
فرمائی کہ کس مقدار سے اوپر فاضل دولت شمار کی جائے۔ اور کس حد تک اس پر محصول عائد کیا جائے۔ اگر معاشرہ کے معاشی نظام
میں بنیادی تبدیلیاں واقع ہوں تو ہمیشہ منصوبہ کے اقتضاء اور مقصد کو پیش نظر رکھ کر اس کی جزئیات میں حالات کی مناسبت سے
مطابقت دی جا سکتی ہے۔ اسلام کی رُو سے جمع شدہ فاضل دولت اخلاقی اور معاشی مضرت کا موجب ہوتی ہے۔ اور غریب و
مفلوک الحال بے بس لوگوں کے اخلاق بگاڑ دیتی ہے۔ جس سے پورا معاشرتی نظام فاسد ہو جاتا ہے۔ زکوٰۃ کے معنی پاکی اور نیز
افزونی اور بخشش و رحمت کے ہیں۔ جو جماعت اس کی پابندی کرتی ہے وہ پاک ہوتی اور پھلتی پھولتی ہے کیونکہ اصلی خوشحالی تو
اجتماعی صحت مندی کے اور کچھ نہیں۔ معاشی زندگی کی کامکردگی اور ترقی کا دار و مدار اسی پر ہے۔ یہ مسلمانوں کے بیت المال
محصب۔ آنحضرتؐ کو تمول اور افلاس دونوں سے اندیشہ تھا۔ آپؐ نے غربت و افلاس کے انسداد کو اسلام کے اہم مقاصد

سے بیان فرمایا ہے۔ متعدد دیگر مذاہب نے افلاس کی مدح سرائی کو روحانیت کی حد تک پہنچا دیا ہے۔ یہ اندازِ فکر افلاس اور سادہ زندگی میں خلطِ مبحث کا نتیجہ ہے۔ سادہ زندگی کی آنحضرتؐ نے توصیف فرمائی، اور اس پر عمل کر کے دکھلایا۔ لیکن افلاس کے متعلق آپؐ نے خدا سے دُعا فرمائی کہ اسے انسانوں سے دور رکھے، جیساکہ آپؐ کا ارشاد ہے:

الفقر سواد الوجہ فی الدارین۔ افلاس دونوں جہان میں موجب روسیاہی ہے۔

جس کے سبب بعض دفعہ ایمان سے بھی ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔ اسی طرح بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ آپؐ دولت کی افزونی سے ہراساں تھے۔ یہ روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: "مسلمانو! مجھے تمہارے افلاس سے زیادہ تمہارے تمول سے اندیشہ ہے۔" آپ کے بعد جب ایران فتح ہوا۔ اور بیش قیمت مالِ غنیمت کے انبار حضرت عمرؓ کے سامنے لگائے گئے، تو آپ کی آنکھیں اشکبار ہو گئیں۔ کسی نے دریافت کیا "اے امیر المومنین یہ محل شادمانی اور مسرت کا ہے نہ کہ غم واندوہ کا۔" اس پر خلیفہ نے ارشاد فرمایا "مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں یہ اسلام کے لئے خطرہ نہ ثابت ہو۔ یہ اظہارِ خیال اسلام کے ان مخالف اور جاہل نکتہ چینوں کی آنکھیں کھول دیگا جو یہ کہتے ہوئے نہیں شرماتے کہ مالِ غنیمت کی محبت سابقینِ اسلام کی جنگ آزمائیوں کا بھی اصل محرک بنی ہوئی تھی۔

زکوٰۃ کا آئین جو اسلامی مملکت خیر کا ایک محوری نقطہ ہے اس امر کا متقاضی ہے کہ ہم اس کی مزید وضاحت کریں آنحضرتؐ کا ارشاد ہے "صرف زکوٰۃ کی ادائی ہی میں تمہارے اسلام کو پناہ مل سکتی ہے۔ اپنے مال و دولت میں سے زکوٰۃ ادا کرو۔ یہ تمہیں پاک و صاف بنائے گی۔ اور تمہیں ان کا حق ادا کرنے کے قابل بنائے گی وجو تمہارے رشتہ دار ہیں۔ سائل، ہمسایہ اور مسکین کے حقوق سے باخبر رہو اور فضول خرچی میں مبتلا نہ ہو۔" "جو قوم زکوٰۃ کو موقوف کر دیتی ہے، وہ قحط و فلاکت سے ہم آغوش ہوتی ہے۔" بغیر زکوٰۃ کے اللہ کے نزدیک نہ ایمان قابلِ قبول ہے نہ عبادت۔"

کوئی مملکت اسلامی مملکت کہلانے کی مستحق نہیں، اگر وہ زکوٰۃ کے احکام سے بے اعتنائی برتتی ہے۔ کیونکہ اسلام کی رُو سے مملکت کا مقصد بجز اجتماعی فلاح و بہبود کے اور کچھ نہیں، اور اجتماعی فلاح بغیر زکوٰۃ کے ناممکن ہے۔ اگر انفرادی حق قانون سازی اور ذاتی ملکیت کو انفرادی آزادی میں بطور ایک ضروری عنصر کے شامل کیا جائے۔ لیکن یہ نظام بلا اصلاحی محاصل کے اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے، تو بعض لوگ یقیناً اپنی حاجت سے زیادہ اس کو حاصل اور جمع کر لیں گے۔ اور دوسرے بے نوائی اور افلاس میں چھوڑ دئے جائیں گے۔ اس لئے طریقہ تحصیل اور تقسیم دولت پر حکومت کا اختیار اور قابو ہونا چاہئے۔ اسلام کی سیاسی کامیابی کے بعد بعض عرب قبائل اسلامی مملکت کے حلقۂ اثر میں بلا اسلام کی روح کو بخوبی سمجھے اور اخذ کئے بسرعت داخل ہونا شروع ہوئے۔ قرآن میں ایسے لوگوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ جب وہ اقرار کرتے ہیں کہ وہ ایمان لے آئے ہیں تو ان سے کہا جائے کہ انہوں نے صرف اسلام کی قوت کے آگے اپنا سر اطاعت جھکا دیا ہے لہذا ایمان ایک قلبی اثر پذیری کا معاملہ ہے۔ آنحضرتؐ کے وصال کے بعد ایسے متعدد قبائل نے زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار کر دیا اور عدم ادائیگی محصول کی مہم شروع کر دی۔ آنحضرتؐ کے جانشین متحیر تھے کہ ایسے لوگوں کے ساتھ کیا کیا جائے۔ جو خود کو مسلمان کہتے ہوں، خدا کی وحدانیت پر ایمان لاتے ہوں، اور نماز ادا کرتے ہوں۔ اور خلیفہ کس طرح

بل ایمان کے خلاف برسرجنگ ہو سکتا ہے؟ ابتداءً یہ خیال حضرت عمرؓ جیسے مضبوط ارادہ رکھنے والے لوگوں کا بھی تھا۔ لیکن اس
خصوص میں آنحضرتؐ کے خلیفہ اوّل حضرت ابوبکرؓ اسلام پر ایک صاف اور واضح مدبرانہ نظر رکھتے تھے۔ آپ کا خیال تھا کہ بغیر
زکوٰۃ کے ایمان نامکمل رہتا ہے۔ نمازیں ادا کرنا لیکن بہبودِ عامہ میں حصّہ نہ لینا اور اس کے لئے ایثار اور قربانی نہ کرنا فی الواقع
ایمان کی نفی و انکار ہے۔ آپ نے فرمایا میں ان سے لڑوں گا جنھوں نے اس محصول کی ادائیگی سے انکار کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی آپ کی
اعلیٰ بصیرت اور اٹل فیصلہ کی داد دی۔ اور واقعۃً ایک خوں ریز جنگ اس مقصد کے تحت لڑی گئی۔ مقام افسوس ہے کہ مابعد زمانوں
میں یہ لازمی محصول جو فلاحی مملکت کا سرمایۂ قوت تھا اور جس کی تحصیل و تقسیم مملکت کے ذریعہ ہونی چاہیئے تھی اختیاری بن کر رہ گیا
اور اس کو ادا کرنے والے کے ضمیر و ایمان پر چھوڑ دیا گیا۔ مغرب کی معاشیات عدم مداخلت نے معاشی توازن پیدا کرنے کے لئے افراد
کی روشن خیال خود مطلبی پر اعتماد کیا تھا۔ اور اب اس چیز کو دنیا جانتی ہے کہ ان وجدانات کے غلط مطالعہ نے کیا افراتفری
برپا کر رکھی ہے۔ خود مطلبی ایسی روشن خیال ثابت نہیں ہوسکتی، کہ انفرادی اور اجتماعی مفادات کسی من جانب اللہ انتظام سے ایکدوسرے
کے موافق ہو جائیں۔ مسلمان مملکتوں نے جو زکوٰۃ کے معاملہ میں مسلمانوں کے ایمان پر اعتماد کیا تو وہ غلطی کی مرتکب ہوئیں۔ حکومت کے
اختیار و قابو سے نکل کر زائد سرمایہ بیت المال میں جمع نہ ہو سکا۔ اور بہت سے فلاح و بہبود کے منصوبے بھی انفرادی ضمیر و ایمان پر چھوڑ
دیئے گئے۔ اسلام نے پیدائش و تقسیم دولت کے انتظام کی ذمہ داری حکومت پر عائد کی تھی۔ اسلامی حکومت کو ہمہ گیری عفریت بنے بغیر
اس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ قانون سازی کا اہم مسئلہ حکومت کی مداخلت اور فرد کی آزادی دونوں کے حدود کے تعین کے لئے
ہے۔ اسلام نے اس مسئلہ کو ایک دلپذیر اور سہل العمل طریقہ پر حل کیا ہے۔ لیکن مسلمان مملکتوں نے خود اس تجویز کو غاوت کر دیا۔ زکوٰۃ ایک
محصول ہے جو سرمایہ پر عائد کیا جاتا ہے۔ یہ دولت کو ان حصّوں میں گردش کراتا ہے جو اس کے زیادہ حاجت مند ہوتے ہیں۔ زکوٰۃ دولت
کی ربط دہی اجتماعی فلاح و بہبود کے ساتھ کرتی ہے۔ اور یہ اصول عدم مداخلت کی نقیض ہے۔ مسلمان مفکرین اور مشہور عالمانِ دین اخلا
پاکیزگی اور عام خوشحالی کے لئے زکوٰۃ کی اہمیت کو تسلیم کر چکے ہیں۔ یہاں حضرت شاہ ولی اللہؒ کی ایک عبارت پیش کی جاتی ہے جو اسا
کے ایک دلی صفت مفکر تھے۔ فرماتے ہیں: "اس حقیقت کے سمجھنے میں کوئی سوءِ فہم نہ ہونا چاہئے۔ کہ زکوٰۃ کا حکم دو مقصدوں کی تکمیل کے
دیا گیا ہے؛ ایک تادیب نفس، اور دوسرے بے نوائی کے خلاف فراہمیٔ اسباب۔ مال و دولت، بخل، خود غرضی، باہمی عناد، نفرت اور اخ
تنزل پیدا کرتی ہے۔ ان خرابیوں کا بہترین علاج مال و زر کی فیاضانہ بخشش و عطا ہے۔ اس سے بخل کا استیصال اور خود غرضی کا علاج ہوتا
یہ معاشی رخنوں کو پُر کرتی اور اس کی جگہ جذبۂ رفاقت پیدا کرتی ہے۔ یہ رفاقت اعلیٰ اخلاقی کردار کا سنگِ بنیاد بن جاتی ہے جب یہ
پاتا ہے تو ایماندارانہ سلوک کے عادات کی پرورش کرتی ہے۔ رفتہ رفتہ لیکن یقین کے ساتھ یہ شریفانہ اوصاف انسان کو اخلا
برتری کا نمونۂ اخلاق بنادیتے ہیں۔ اس کے معنی تادیب نفس کے ذریعہ اصلاح ذات کے ہیں"

زکوٰۃ قومی اور معاشرتی افلاس کے خلاف ایک نہایت مؤثر تدبیر ہے۔ کیونکہ ایک شہری بنا اس وقت تک محکم نہیں
ہوسکتی جب تک کہ وہ کسی درست معاشی اساس پر استوار نہ ہو۔ ایک سوسائٹی اپنے معاشی نظام ہی کے ذریعہ اپنے مقاصد

کی ضرورتوں اور حاجتوں کا ان کی حیثیت کے مطابق انتظام کرسکتی ہے۔ وہ گداگروں کو پھیلنے سے روکتی ہے۔ کیونکہ نادار، معذور، اپاہج، یتیموں اور ایسے ہی محتاجوں کے دیگر تمام قبیل کی مناسب طریقہ پر نگہداشت کی جاتی ہے۔ اور انہیں بھیک مانگنے کی ذلت اور بے عزتی سے بچایا جاتا ہے۔ یہ مملکت ہی کا کام ہے اور اس کو ان لوگوں کی پرورش و پرداخت کا کفیل ہونا چاہئے۔ مگر یہ بوجھل ذمہ داری اسی وقت قابلِ اطمینان طریقہ پر انجام دی جاسکتی ہے جبکہ حکومت کے معمولی ذرائع آمدنی کے ساتھ زکوٰۃ کی صورت میں ایک معتدبہ رقم دولت مندوں سے حاصل ہوتی رہے۔

قرآن نے چند ایسے طبقوں کے نام گنائے ہیں جو زکوٰۃ کی رقم سے امداد و اعانت کے مستحق ہیں:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ (التوبہ - ۶۰)

خیرات غرباء و مساکین کے لئے ہے اور ان کے لئے جو اس کام پر مامور ہوں، اور ان کے لئے جو جدید الایمان ہیں، اور ان کے لئے جو غلامی اور قرض میں ہیں، اور یہ راہِ حق میں خرچ کرنے اور مسافروں کے لئے ہے، یہ خدا کا حکم ہے اور خدا جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

غریب اور محتاج کے دو لفظ اس قدر جامع ہیں کہ ان تمام حالتوں کی ایک فہرست بنانا ناممکن ہوجائے گا۔ جن میں انسان ضروریاتِ زندگی کے لئے اعانت کا خواستگار رہتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے محتاجوں کی قبیل میں نہ صرف ملازمت کے نااہل لوگوں کو بلکہ بے روزگاروں کو بھی ان میں شامل فرمایا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جو کام کرسکتے ہیں لیکن جنھیں کام نہیں ملتا۔ ان میں سے ایک قسم خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے۔ آنحضرتؐ انسانیت کو زبردست آزادی دلانے والے اور اس کے سخت آرزومند تھے کہ غلامی کے رواج کو برخاست کردیا جائے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ کسی غلام کو آزاد کرنا انتہا درجہ قابلِ قدر عمل ہے۔ چونکہ قدیم تہذیبوں کا جملہ معاشی نظام غلامی کے رواج پر قائم تھا اس لئے بیک جنبشِ قلم اس کو ختم کرنا ناممکن تھا۔ چند اعمال کے ارتکاب اور ترکِ فعل کے کفارہ میں بطور تدبیر غلاموں کو آزاد کرنے کا حکم دیا گیا۔ غلاموں کے ساتھ رفق و ملاطفت کا سلوک کرنے کے لئے آقاؤں سے پرجوش اپیلیں کی گئیں لیکن اس اصول کی رُو سے کہ حکومت تمام اہم معاملات کو افراد آزادانہ حق قانون سازی کے ساتھ اپنے ہاتھ میں لے لے۔ مملکت پر یہ چیز بھی لازم کردی ہے، کہ وہ اپنی آمدنی کا ایک حصہ غلاموں کی آزادی پر صرف کرے۔ حکومت کو اس شخص کی بھی اعانت کرنی چاہئے جو قرض میں گھرا ہوا ہو اور بدقسمتی سے اس حالِ زار میں مبتلا ہوگیا ہو۔ غیر مستحق قرض داری سے رہائی بخشنا بھی حکومت کا ایک فرض ہے فی سبیل اللہ کی اصطلاح رفاہ عامہ کے تمام اعمال پر حاوی ہے۔

محمد مظہر الدین صدیقی

اسلامی تحریک اور اس کا پیدا کردہ ذہن

اسلامی فکر فلاطونی فلسفہ اور نو فلاطونیت کی کامل تردید تھی۔ سب سے پہلے اسلام نے یونانی ثنویت کا ابطال کر کے زندگی، عمل اور فکر کی وحدت کا اثبات کیا۔ اس نے علم ظاہر اور علم باطن میں کوئی تفریق نہیں کی۔ اور نہ کسی فوق الحس عالم کا تخیل پیش کیا۔ وہ احساسات و مدرکات کو عقل کے منافی نہیں قرار دیتا اور نہ عقل کو وجدان کی ضد ٹھہراتا ہے۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ کشف والہام کے ذریعہ حقائق اشیاء کی جستجو کرو۔ البتہ تفکر اور تدبر کی بار بار ہدایت کی گئی جس سے معلوم ہوا، کہ کشفی اور الہامی علم لازماً معتبر نہیں ہوتا۔ دراصل جس چیز کو وجدان اور الہام وغیرہ کہا جاتا ہے، وہ انسانی عقل کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس لئے جس طرح عقل بغیر دلائل و براہین کے محض دعووں پر اکتفا نہیں کر سکتی، اسی طرح الہامی اور وجدانی انکشافات بھی دلیل اور منطق سے مستغنی نہیں ہو سکتے جس عالم کو فوق الحس کہا جاتا ہے، وہ لطیف تر احساسات و تجربات کا عالم ہے اور یہ بھی فردِ واحد سے متعلق نہیں، بلکہ عقول لطیفہ کا ایک مشترک عالم ہے۔ پھر یونانی ثنویت کے مزید ابطال میں اسلام نے روح اور مادّہ کے تضاد کا بھی انکار کیا۔ اس کے نزدیک روحانی زندگی مادی زندگی کی ایک بہتر اور زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ جس معاشرہ میں انسانی تعلقات زیادہ ہم آہنگ ہوں، سیاسی معاشی اور مذہبی طبقاتیت کی شدت نہ ہو اور احترام انسانی کا جذبہ لوگوں میں عملاً کارفرما ہو، وہی معاشرہ روحانی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ ہوگا۔

اسلام نے زندگی کو لعنت نہیں، ایک خیر عظیم قرار دیا:—

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ مِنَ الطَّيِّبٰتِ۔ (اعراف ۳۲)	کہو کہ کس نے اللہ کی پیدا کی ہوئی زینتوں کو حرام کیا ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لئے عمدہ چیزوں میں سے نکالی ہیں۔

اس طرح اس نے نو افلاطونی فنا فی اللّٰہیت کا سارا فلسفہ مسترد کر دیا۔ کیونکہ اس نظریہ کی رُو سے سعادت انسانی کا دار و مدار اس پر ہے کہ آدمی دُنیا ترک کر دے، علائق سے گریز کرے اور زندگی کی نعمتوں سے کنارہ کش رہے۔ یہ اصل میں بدھ مت کے عقیدۂ نروان کی ایک صوفیانہ شکل تھی، جس کو نو افلاطونیت نے پیش کیا تھا۔ بدھ مت کے نزدیک چونکہ زندگی ایک لعنت تھی، اس لئے اس سے بچنے اور حقیقت سے ہمکنار ہونے کا ذریعہ اس کے نزدیک صرف یہ تھا کہ انسان ریاضات و مجاہدات کے ذریعہ نفس کشی کرے اور عمل زندگی میں حصہ لینے یا دنیا میں شرکت کرنے کے بجائے فکر و مراقبہ اور کشف باطنی کی کوششوں میں اُلجھا رہے۔ اس نظریہ کو نو افلاطونیت نے فنا فی اللّٰہیت کا رنگ دے کر انسان کو عقل و فکر اور تجربی ذہنیت سے ہٹا کر وجدان اور کشف کی طرف متوجہ کر دیا

جس کا مقصد یہ تھا کہ آدمی ذاتی طور پر روحانی سکون حاصل کرتا رہے، خواہ گرد و پیش کی دنیا میں انسانیت پامال ہو رہی ہو، روحانی اقدار کو کچلا جا رہا ہو اور مساواتِ انسانی کی علانیہ تکذیب کی جا رہی ہو۔ بعد میں یہی فلسفہ اسلامی لباس پہن کر تصوف کی شکل میں نمودار ہوا۔ لیکن اسلام نے ان تمام صوفیانہ اور راہبانہ میلانات کی سختی سے مذمت کی۔ اس نے زندگی، ولولہ حیات اور جہد للقوۃ کا خیر مقدم کیا۔ اور بتایا کہ انسانی سعادت کا راز یہ نہیں، کہ آدمی ظاہر سے منہ موڑ لے اور باطن میں ڈوب جائے۔ بلکہ اس کو باطن میں غوطہ لگا کر ظاہر کی اصلاح پر متوجہ ہونا چاہیئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ساری جوانی عبادات میں گذار کر آخری عمر میں معاشرہ اور قوم کی اصلاح کی۔ یہ ہندو مت کے فلسفہ حیات سے کتنا مختلف طرزِ عمل تھا جس کی تعلیم یہ ہے کہ آخری عمر میں انسان کو دنیا چھوڑ کر پہاڑوں اور جنگلوں میں ریاضات و مجاہدات کرنے چاہئیں۔ بہاتما بدھ گیا میں ایک درخت کے نیچے پلتھی مار کر بیٹھ گئے، کہ میں اس وقت تک جنبش نہیں کروں گا جب تک نورِ حقیقت مجھ پر منکشف نہ ہو جائے۔ لیکن حضور سرورِ دو عالم نے ایک جگہ جمے رہنے کے بجائے ہجرت کا راستہ اختیار کیا۔ اور باطل کے خلاف صف آرا ہو کر حقائق کی دنیا بدل دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سکون پر حرکت اور تغیر کو ترجیح دیتا ہے اور اس کی نظر میں کوئی حقیقت بنی بنائی موجود نہیں، جس سے انسان ہمکنار ہونے کی کوشش کرے۔ یا جس کی تجلیات کے مشاہدہ کے لئے وہ مراقبہ اور مجاہدہ میں لگا رہے۔ بلکہ انسان اپنے عمل اور جد و جہد سے خود ہی حقیقت کی تعمیر و تشکیل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ نگاہِ بصیرت سے گرد و پیش کی دنیا اور اپنے ماحول کا تجزیہ کرے اور تجربات تاریخ کی طرف سے اندھا بہرا نہ ہو۔ بلکہ جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھ کر معاشرہ کی ترقی اور زوال کے عمومی قوانین تک پہنچ سکے۔

دوسرے الفاظ میں اسلام سکونِ روحانی کا مذہب نہیں، بلکہ حرکتِ جاودانی اور عملِ پیہم کا پیغام ہے۔ ہجرت اور جہاد اسلام کے دونوں اصل الاصول معرفتِ الٰہی کے صوفیانہ نظریہ سے ٹکراتے ہیں۔ کیونکہ معرفت پرستش، عبادت، مراقبہ اور ذکر و فکر سے حاصل نہیں ہوتی، بلکہ انسانوں کی خدمت سے، ملک و قوم کی اصلاح سے اور انسانیت کو بلند تر اور ارفع سطح پر لے جانے کی کوشش سے۔ اسلام کے نزدیک اصل نیکی خدمتِ خلق ہے۔ اور اس کی اعلیٰ ترین شکل یہ ہے کہ آدمی اپنے معاشرہ کی اصلاح و تعمیر کرے۔ اسے اقدارِ سیئہ کے بھنور سے نکال کر اقدارِ عالیہ کی طرف لائے۔ محروم الحقوق طبقات کو ان کے جائز حقوق دلوائے۔ مذہبی پیشوائیت، معاشی اجارہ داری اور سیاسی استبداد کو مٹا کر انسان کو انسان کی غلامی سے آزاد کرے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک معاشرہ میں طبقاتی امتیازات اور معاشی اونچ نیچ باقی ہو۔ یا سیاسی اور مذہبی قوت ایک محدود طبقہ کے ہاتھوں میں مرکوز ہو۔ اسی لئے اسلام نے جہاد کو افضل العبادات قرار دیا ہے:-

وَجَاهِدُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ۔ (حج ۹/۱۰) اللہ کے راستہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کا حق ہے۔

لیکن یہ جہاد اس کا نام نہیں کہ ہم تلوار لے کر غیر مسلموں پر چڑھ دوڑیں، خواہ غیر مسلم اقوام اخلاق اور انصاف میں ہم سے آگے ہوں اور خود اپنی اور اپنے گھر کی خرابیوں کو نظر انداز کر دیں۔ جہاد نفس انفرادی سے شروع ہوتا ہے۔ پھر معاشرہ اور قومی اصلاح کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے۔ جب تک ہمارا اپنا گھر پاک و صاف نہ ہو، جب تک ہمارے اپنے معاشرہ میں معاشی عدل، سیاسی مساوات اور مذہبی رواداری

کی کمی ہو، اس وقت ہمیں یہ حق کس طرح پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیروں کی طرف نگاہ اُٹھا کر دیکھیں۔ آج مسلمانوں کو سب سے پہلے اپنے خلاف جہاد کرنا ہوگا قبل اس کے کہ وہ دوسروں کے خلاف جہاد کا تصوّر کریں۔

مختصر یہ کہ اسلام فکر اور ذکر کے بجائے عمل کا پیغام لایا۔ معرفت الٰہی کے صوفیانہ طریق کے بجائے . . . .

. . . . اس نے مجاہدانہ اور سپاہیانہ زندگی کی تلقین کی۔ اور وجدان والہام کی بے حقیقت کوششوں کی جگہ اس نے عقلی، حسّی اور تجربی طریق کا علم بلند کیا۔ وہ جزئیاتِ تجربہ یا احساسات کو باطل نہیں ٹھہراتا اور مادّی حسّی تجربات کو عقلی بصیرت کے لئے ضروری قرار دیتا ہے۔ چنانچہ قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:

اِنّ السمع والبصر والفواد کلّ اولٰئك عنه کان مسئولا۔ (بنی اسرائیل) — یعنی تمہاری آنکھ، کان اور دل سب کے بارے میں تم سے پرسش کی جائے گی۔

اسی طرح اس نے یہ بھی بتا دیا کہ ہر چیز کو یہاں تک کہ خدا کے کلام کو بھی عقل کے میزان میں تولا جا سکتا ہے اور انسان کسی چیز پر بے سمجھے بوجھے ایمان لانے پر مجبور نہیں:

والذین اذا ذکّروا بآیاتِ ربّھم لم یخرّوا علیھا صمّا وعمیانا۔ (الفرقان ۲۵) — یعنی مسلمان وہ ہیں کہ جب ان کے سامنے آیاتِ الٰہی پیش کی جائیں تو وہ اُن پر اندھے بہرے ہو کر نہیں گرتے۔

یہ ایک ایسی عقلی آزادی کا اعلان تھا جس سے دُنیا اب تک ناآشنا تھی۔ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ نوافلاطونی تصوّف کے تحت انسان کے مہمل سے مہمل وجدانات اور بے اصل مکاشفات کو عقل وداناتی قرار دیا گیا تھا۔ اسلام نے فکر وتدبّر اور دیانتدارانہ تنقید کو اپنے مذہبی اصولوں میں شامل کیا۔ اسلام حسّی اور تجربی طریقِ کار کا اس لئے بھی حامی تھا کہ اس کے بغیر اخلاقی زندگی کی تکمیل ممکن نہیں۔ روحانیت اور اخلاق کا سارا مواد بالکل اسی طرح احساسات وتجربات کی زندگی پر مشتمل ہے جس طرح علم وعقل کا مواد۔ نوافلاطونی تصوّف کے مطابق روحانیت کا کمال یہ ہے کہ انسان احساسات وتجربات سے محرومی اختیار کرکے خالص فکری زندگی اور ریاضات وعبادات پر قناعت کرے اس کے برعکس اسلام کے نزدیک اخلاق کی تکمیل بغیر اس کے ممکن نہیں کہ انسان معاشرت اور تمدّن کے مشاغل میں پوری طرح شریک ہو کر جزئیاتِ تجربہ سے مستفید ہو۔ پھر چونکہ معاشرہ کی زندگی افراد کے احساسات سے گہرا تعلق رکھتی ہے اس لئے حسّی زندگی اسلامی تصوّرِ روحانیت کا ایک جزو لازم ہے۔ اسلام راہب نہیں پیدا کرنا چاہتا جنہیں انسانوں کے احساسات وضروریات کا کوئی پاس ولحاظ نہ ہو۔ وہ ایسے باعمل افراد پیدا کرنا چاہتا ہے جو معاشرہ میں رہ کر اس کی خرابیوں اور اچھائیوں کا تجربہ کریں، اور پھر اپنے دست و بازو کی قوت اور اعلیٰ تنظیمی اور اجتماعی قابلیت سے تمدّن کو بُرائیوں سے پاک کریں اور اسے اقدارِ عالیہ سے روشناس کریں۔ اس طرح اسلامی تحریک افلاطونی فکر اور عیسائی تصوّف کے خلاف ایک زبردست ردِّ عمل تھی۔

اس کا ایک اور ثبوت ہمیں اسلام کی اجتماعیت میں بھی ملتا ہے۔ اسلام سے پہلے فلاطونی فکر، نوفلاطونی فلسفہ اور عیسائی تصوّف نے مل کر انسان پر مذہب، روحانیت اور اخلاق کا انفرادی تصوّر مسلط کر دیا تھا۔ یعنی یہ کہ ہر انسان اپنی نجات و سعادت خودغرضانہ طور پر

اور دوسرے انسانوں کی فلاح وصلاح سے بے تعلق ہوکر محض رسمی اور ظاہری عبادات، راہبانہ ترکِ زندگی اور صوفیانہ خانقاہیت کے طریقہ سے حاصل کرسکتا ہے۔ اسلام نے بتایا کہ انسانی فلاح وسعادت معاشرہ اور اجتماع کی نوعیت پر منحصر ہے۔ اگر معاشرہ بحیثیت مجموعی اور جماعت من حیث الکل غلط اُصولوں اور غیر منصفانہ بُنیادوں پر قائم ہو تو کوئی فرد محض اپنی ذاتی کوشش سے فلاح یافتہ نہیں بن سکتا۔ ایک فرد کی فلاح تمام افرادِ انسانی کی فلاح کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور اشخاص کی سعادت کا دار ومدار معاشرہ کی خوبیٔ تنظیم پر ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہماری ذاتی نجات کا انحصار اس پر ہے کہ تمام افراد معاشرہ کو نجات وسعادت کے وسائل حاصل ہوں۔ خود غرضانہ طور پر تن تنہا اور دوسروں کی روحانی سعادت اور مادّی فلاح کا خیال کئے بغیر کوئی فرد نہ نجات حاصل کرسکتا ہے اور نہ سعادت روحانی یا فلاح انسانی۔ اسلام نجات کو ایک منفی تصوّر قرار دیتا ہے۔ محض بُرائی سے بچنا کوئی بلند نصب العین نہیں۔ انسان کو ایجاباً حصول خیر کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسلام فلاح کا مذہب ہے نجات کا نہیں۔ وہ زندگی کے بارے میں ایک ایجابی نقطہ نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کا مطمع نظر فلاح انسانی ہونی چاہئے۔ نہ کہ محض بچاؤ اور خود کی روحانی حفاظت۔ وہ روحانی تحفّظ کو بُزدلی کی علامت قرار دیتا ہے۔ کیونکہ محض تحفّظ یا بچاؤ خواہ رُوحانی ہو یا مادّی کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس سے بلند تر نصب العین توسیع ذات اور تکمیل صفات ہے۔ جو صرف مجاہدانہ ذہنیت اور توسیعی قابلیّت سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہاں پھر یہ نصب العین انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔ فرد تنہا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کی ساری اہمیّت اور معنویت کا سرچشمہ ملّت ہے۔ ملّت ہی کی استواری مضبوطی تعمیر و تزئین اور اصلاح ودرستگی کے ساتھ اس کی ذاتی ترقی وابستہ ہے خواہ یہ ترقی مادّی ہو یا رُوحانی۔ اسلام نے

تخلقوا با خلاق اللہ — اللہ کے صفات میں رنگ جاؤ

کی جو تعلیم دی ہے اس کا تعلق فرد سے نہیں جماعت سے ہے۔ وہ صرف اچھے پاکباز افراد پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ ایک ستھرا اور پاکیزہ معاشرہ بھی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اچھے افراد صرف اچھے معاشرے میں پیدا ہوسکتے ہیں۔ خدا کی رحمانیت اس کی ربوبیت اس کی رزّاقی اور اس کی ہدایت ورہنمائی غرضیکہ تمام اسمائے حسنہ معاشرہ کی بناوٹ اور تمدن کی ہیئت ترکیبی میں منعکس ہونے چاہئیں۔ تب ہی افراد بھی ان صفات کی جلوہ گاہ بن سکتے ہیں۔ اس خیال میں کوئی صداقت نہیں کہ افراد اچھے ہوجائیں تو معاشرہ خود بخود درست ہوجائیگا۔ بے شک اچھے افراد ہی اچھا معاشرہ پیدا کرتے ہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنی ذاتی سیرت کے حُسن وجمال پر اکتفا نہ کریں۔ بلکہ پوری اجتماعی اور تمدّنی زندگی کو اپنے نمونہ پر ڈھالنے کی کوشش کریں۔ ورنہ چند منتشر غیر منظّم افراد کی نیکیوں اور حُسنِ سیرت سے عام انسانوں کی زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوسکتی۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انفرادی تبلیغ پر قناعت فرماتے، ایک منظّم جماعت نہ پیدا کرتے، اور پھر یہ جماعت اپنی متحدہ قوت اور جدوجہد سے سوسائٹی کو منقلب نہ کردیتی تو اسلام بھی عیسائیت کی طرح ایک انفرادی عقیدہ اور ذاتی نجات کا تصوّر بن جاتا۔ اور وہ کوئی معاشرہ اور ملّت نہ پیدا کرتا۔ لیکن اسلام کوئی پرائیویٹ مذہب نہیں۔ وہ ایک اجتماعی دین ہے، ایک محسوس تہذیب ثقافت اور ایک مکمل معاشرہ ہے۔ اگر یہ صوفیوں کے مذہب کی طرح ایک شخصی عقیدہ کا نام ہوتا یا محض تزکیہ نفس کی کوششوں سے عبارت ہوتا، تو قرآن میں نہ زکوٰۃ کے احکام پائے جاتے، نہ دولت کے خرچ اور تقسیم کے

بارے میں کوئی ہدایت ملتی، نہ یہی وارثوں، اقرباء اور پڑوسیوں کے حقوق کا کوئی ذکر ہوتا، نہ جہاد و نفس، جہاد مال اور قتال فی سبیل اللہ کا اس میں کوئی حکم ہوتا نہ جنگ وصلح، دوستی، دشمنی اور بین الاقوامی معاہدات کے بارے میں قرآن اپنے موقف کی وضاحت کرتا، کیونکہ ان سب امور کا تعلق ایک معاشرہ اور منظم جماعت سے ہے، جو تمدن کی گاڑی کو چلانا اور تہذیب کے اقدار کو بدلنا چاہتی ہو۔

پھر اسلام ہی وہ مذہب تھا جس نے سب سے پہلے یہ سائنٹیفک تصور پیش کیا کہ کائناتِ عالم چند مقررہ قوانین و ضوابط کے مطابق چل رہی ہے اور کسی بے اصول اور بے آئین ہستی کی تخلیق نہیں، جو بلا کسی منظم ارادہ، مقصد اور بغیر کسی باضابطہ مشیت کے اسے حرکت دے رہا ہو۔ دوسرے الفاظ میں جدید سائنٹیفک اور علمی زاویۂ نگاہ جس کی رُو سے حیات وکائنات کی تمام تبدیلیاں، تاریخ کے تمام انقلابات اور معاشرت و تمدن کے سارے متغیر مظاہر اسباب وعلل کے ایک سلسلہ کے تحت اور ایک خاص قانون اور ضابطہ کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسلامی تعلیمات کی لازمی اور منطقی پیداوار ہے۔ اسلام سے پہلے خدا کا تصور تو موجود تھا مگر خدا کے قوانین کا تصور ناپید تھا۔ چنانچہ پہلے تو قرآن نے خدا اور اس کی کائنات کے بامقصد ہونے کا اعلان کیا:

وما خلقنا السمآء والارض وما بینھما لاعبین لو اردنا ان نتخذ لھوًا لاتخذناہ من لدنّا ان کنا فاعلین ○ بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغہ فاذا ھو زاھق۔ (انبیاء ۲/۱۸)

اور ہم نے آسمان وزمین اور اس کے درمیان جو کچھ ہے اس کو ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا، اگر ہم محض لہو ولعب کے لئے اس کو بناتے تو ہمارے پاس اس کے اور طریقے بھی تھے، اصل بات یہ ہے کہ ہم حق کو باطل پر پھینک مارتے ہیں، اور باطل اسی دم ملیامیٹ ہو جاتا ہے۔

اس آیت میں یہ صاف بتا دیا گیا ہے کہ واقعات کائنات یونہی بے مقصد اور بے ربط نہیں بلکہ ان کے اندر ایک خاص قانون کے مطابق حق کی فتح اور باطل کی شکست کا ظہور ہوتا ہے۔ اگر اس آیت پر گہری نظر سے غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خداوند تعالےٰ کائناتِ عالم کے حالات و واقعات کی ایک توجیہ بتا رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان واقعات و تغیرات میں حق کا مسلسل ظہور ہوتا رہتا ہے یعنی جب پرانی سچائیاں مسخ ہو جاتی ہیں اور اُن میں باطل کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ تو خداوند تعالیٰ نئی سچائیوں کو سامنے لاتا ہے جن کے مقابلہ میں باطل دب جاتا ہے۔ اس طرح واقعاتِ عالم ایک خاص قانون کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اس آیت سے پہلے کی آیات میں اُن تاریخی حوادث کا ذکر کیا گیا ہے جن سے ظالم اور بدکار قوموں کی ہلاکت عمل میں آئی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وکم قصمنا من قریۃٍ کانت ظالمۃً وانشانا من بعدھا قومًا آخرین فلمّا احسّوا باسنا اذا ھم منھا یرکضون لا ترکضوا وارجعوا الیٰ ما اترفتم فیہ ومساکنکم لعلکم تسئلون۔ قالوا یٰویلنا انا کنا ظالمین۔ فما زالت تلک دعوٰھم حتّٰی جعلناھم حصیدًا خامدین۔ وما خلقنا السمآء

یعنی ہم نے بہت سی بستیوں کو جہاں کے لوگ بڑے ظالم تھے توڑ پھوڑ کر برباد کر دیا اور اُن کے بعد دوسرے لوگ اُٹھا کھڑے کئے۔ تو جب اُن ہلاک ہونے والوں نے ہمارے عذاب کی آہٹ پائی تو اس بستی سے بھاگے۔ ہم نے کہا بھاگو مت بلکہ اسی ساز و سامان دُنیا کی طرف لوٹ جاؤ، جس سے تم عیش وعشرت کے مزے لوٹتے تھے اور اپنے مکانوں کی طرف واپس جاؤ۔ انہوں نے کہا بے شک ہمیں خطاوار تھے

والارض وما بینهما لاعبین (انبیاء۔ رکوع ۲)
وہ لوگ برابر یہی کہتے رہے، یہاں تک کہ ہم نے ان کو ایسا برباد کر دیا جیسے کٹے ہوئے کھیت، اور ہم نے آسمان و زمین اور ان کے درمیان جو کچھ ہے اسے ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا۔

یہ کیا بات ہے کہ قرآن تاریخی انقلابات اور بدکردار قوموں کی تباہی کا ذکر کرتے ہوئے دفعتہً مضمون کا رُخ اس طرف موڑ دیتا ہے کہ ہم نے کائنات کو ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا، بلکہ یہ سارا نظام ایک مقصد اور قانون کے تحت چل رہا ہے۔ کیا اس کا مطلب سوائے اس کے اور کچھ ہو سکتا ہے کہ دُنیا میں اعمالِ انسانی ایک سلسلہ اسباب و نتائج کے تحت رونما ہوتے ہیں اور زندگی کی تمام تبدیلیاں اور تغیرّات ایک اٹل قانون کے تابع ہیں۔ کسی اندھی بہری مشیّت کی تخلیق نہیں۔ اور نہ کسی ایسے خدا کی مرضی کا نتیجہ ہیں جو ایک مطلق العنان فرمانروا کی طرح کسی اصول و قانون اور آئین کا پابند نہ ہو۔ بلکہ من مانے طور پر جو چاہے کر گزرے۔
اس حقیقت کو قرآن نے ایک دو جگہ نہیں بے شمار مواقع پر بیان کیا ہے۔ کہ اعمال انسانی کے اچھے اور بُرے نتائج ناگزیر ہیں۔ اور محض دعاؤں یا تمناّؤں سے سلسلہ اسباب و علل کو نہیں بدلا جا سکتا۔ مثلاً وہ کہتا ہے :

لیس بامانیکم ولا امانیّ اھل الکتاب من یعمل سوءً یجزبہ۔ (سورہ نسا ۱۸/۱۲۴)
نہ تمہاری آرزؤں سے کچھ ہوتا ہے اور نہ اہلِ کتاب کی آرزوؤں سے جو بُرا عمل کریگا وہ اس کا نتیجہ ضرور پائے گا۔

یہ آیت خدا کا کیا تصوّر پیش کرتی ہے، یہی کہ خدا کو کسی قوم، ملّت اور مذہب سے کوئی خاص نسبت و اُلفت نہیں۔ وہ نہ کسی قوم کو اس کے اعمالِ حسنہ کے صلہ سے محروم رکھتا ہے اور نہ کسی مذہب و ملّت کو بُرے اعمال کی پاداش سے بچاتا ہے۔ انسان جیسے اسباب جمع کریگا ویسے ہی نتائج سے دوچار ہوگا۔ کیا خدا کا یہ تصوّر ایک بے آئین فرمانروا کا تصوّر ہے کہ جو کسی قوم کو اس کی بُرائیوں کے باوجود محض اس لئے پاداشِ عمل سے محفوظ رکھے کہ وہ اس کی نام لیوا ہے۔ اور کسی قوم کو باوجود اعمالِ صالحہ کے مبتلائے مصیبت کر دے۔ محض اس وجہ سے کہ وہ کسی خاص عقیدہ کی پابند نہیں۔ قرآن میں کہیں بھی کوئی ایسی بات نہیں کہی گئی جس سے ایک مطلق العنان خدا کا تصور پیدا ہو۔ درحقیقت قرآن اس جدید سائنسی نظریہ کی بتمام و کمال حمایت کرتا ہے کہ مقررہ اسباب ہمیشہ مقررہ نتائج پیدا کرتے ہیں اور اگر ہم حیات و کائنات میں کوئی مفید مطلب تبدیلی پیدا کرنا چاہیں تو ہمیں اس کے لئے مطلوبہ اسباب پیدا اور فراہم کرنے ہوں گے۔ محض تمنّاؤں، دُعاؤں یا بزرگوں کی کرامات سے واقعاتِ ہستی کا رُخ نہیں بدل سکتا۔

یہی طرزِ خیال اس دعویٰ میں بھی ملتا ہے کہ اللہ کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنی حالت نہ بدلے۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم۔ اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنی حالت نہ بدلے۔

یعنی تمام معاشرتی تبدیلیوں، سیاسی تغیرّات اور معاشی اصلاحات کی علّت فاعلہ خود انسان ہے۔ وہ جن اسباب کی تخلیق کریگا، جیسا معاشرہ قائم کریگا، جس قسم کا سیاسی نظام بنائے گا اور جس ہیئت معاشی کے تحت زندگی بسر کریگا اسی کے مطابق

اس کی قسمت تشکیل پائے گی۔ اگر اس کا سیاسی اور معاشی نظام عدل و انصاف اور اُخوت کے اُصولوں پر قائم نہ ہو۔ اگر اس کے معاشرہ میں حقوق یافتہ طبقات ساری دولت و ثروت پر قابض ہوں۔ اگر اس میں تعمیر و تخلیق اور خدمت کا جذبہ ناپید ہو تو ایسے معاشرہ میں برہمی انتشار اور بدنظمی کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس کے برعکس اگر اس کا معاشی اور سیاسی نظام درست ہو۔ اگر اسمیں مذہبی پیشوائی سیاسی اجارہ داری اور معاشی استحصال کے راستے مسدود ہوں تو یقیناً وہ معاشرہ مادّی فلاح اور روحانی ترقی سے ہمکنار ہوگا۔ قرآن میں جہاں کہیں انبیائے سابقین اور ان کے ہم عصر مذہبی پیشواؤں، سیاسی لیڈروں اور باثروت طبقوں کی باہمی آویزش کا حال بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر قرآن نے وضاحت سے کام نہیں لیا اور جدید اصطلاحات میں اپنے مفہوم کو نہیں بیان کیا۔ تو اس سے ہمارے اس نظریہ پر کوئی حرف نہیں آتا۔ کیونکہ قرآن کے مخاطب وہ لوگ تھے جو جدید اصطلاحات میں نہیں سوچتے تھے اور جن کی ذہنی اور علمی سطح ابھی تک بہت پست تھی۔ اس لئے قرآن نے طرز بیان اور اصطلاحات کے انتخاب میں ان کی رعایت کی لیکن اس کے بیانات کا منشا اور لبِّ لباب یہی ہے کہ انسان اپنی قسمت کی تشکیل پر قادر ہے اور اس کے مستقبل کا دارومدار اس کی ہیئتِ اجتماعی اور معاشرہ کی ساخت پر ہے نہ کہ افراد کے ذاتی عقائد و اعمال یا لوگوں کے شخصی کردار اور رجحانات پر۔ یہی وجہ تھی کہ قرآن نے مسلمانوں کو ہدایت کی کہ ان کے اندر ایک ایسی جماعت ہمیشہ موجود رہنی چاہئے جو معاشرہ کے سیاسی معاشی اور اخلاقی عوامل پر کڑی نظر رکھے اور جہاں کہیں اس کو عدل و دیانت، حق و صداقت اور انصاف کے اصولوں سے ہٹتا ہوا پائے تو قوم کے ارباب بست و کشاد کو اس کی طرف توجہ دلائے:

ولتکن منکم اُمّۃ یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینھون عن المنکر۔ (آل عمران ۱۰۵/۱۱)

تم میں ایک گروہ ایسا ہونا چاہئے جو نیکیوں کی طرف بُلائے اور بُرائی سے بچنے کا حکم دے۔

ہمارے علماء اور صوفیائے دین کے انفرادی تصوّر کے تحت اس آیت کے معنے یہ لئے ہیں کہ اہلِ علم اور صلحاء کو روزہ نماز اور عبادات کی تاکید کرتے رہنا چاہئے اور لوگوں کو فواحش و کبائر سے روکنا چاہئے۔ لیکن یہ اس کا ایک نہایت تنگ اور محدود مفہوم ہے۔ ہمیں قرآن کے ایک عمومی حکم کی اس طرح تحدید کرنے کا کوئی حق نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ملّت سیاسی انحطاط و انتشار میں مبتلا ہو، اس کا نظم معاشی ظلم و ستم کا آئینہ دار یا اس کی سیاست غلط روی پر مبنی ہو تو محض فواحش کو روکنے یا چند معروف نیکیوں اور عبادات کا حکم دیتے رہنے سے معاشرہ او ہیئت سیاسی کو زوال سے نہیں بچایا جا سکتا۔ اسلام چونکہ ایک اجتماعی دین اور ایک مستقل معاشرہ ہے اس لئے وہ یہ گوارا نہیں کرتا کہ اس معاشرہ کی سیاسی، معاشی اور اخلاقی ترکیب میں کیسا ہی بگاڑ پیدا ہو جائے، لیکن کوئی گروہ سامنے آکر اس کی ہیئت ترکیبی کو درست کرنے کی کوشش نہ کرے یا قوم کو اُن خطرات سے متنبّہ نہ کرے جن سے وہ گزر رہی ہو۔ اس لئے قرآن کہتا ہے کہ سوسائٹی میں ایسے باشعور اور پاکباز انسانوں کا وجود ضروری ہے، جو اخلاقی جرأت سے کام لے کر وقت کے سیاسی اور معاشرتی خطرات سے قوم کو آگاہ کر دیں۔

مختصر یہ کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک تھی۔ وجد و حال اور قیل و قال کا تصوّف نہ تھا۔ مگر یہ جاندار تحریک جس نے ایک منظم

معاشرہ کی بنیاد رکھی جس نے اپنے زمانہ کے نظم سیاسی اور معاشی اقتدار کو بدل دیا جس نے انسان کو مجہولیت اور انفعال سے نکال کر ایک حقیقی قوتِ فاعلہ اور علتِ مؤثرہ بنا دیا جس نے نوفلاطونی اور عیسائی تصوّف کے اس خیال کی تردید کی کہ انسان ایک مجبور و بے بس ہستی ہے جو زمانہ اور سوسائٹی کی سختیوں اور کلفتوں کو دور کرنے سے قاصر ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنے سکونِ نفس اور اطمینانِ قلب کے لئے عالم خارجی سے مُنہ موڑ کر روحانی تجلیات اور آسمانی مشاہدات میں منہمک ہو جائے جس نے بتایا کہ انسان اپنی عقل و بصیرت، جدوجہد اور فعالیت سے حالاتِ وقت کو بدل سکتا ہے۔ زمانہ کے رُخ کو موڑ سکتا ہے اور اپنی تقدیر آپ بنا سکتا ہے، آج کیوں زوال و انحطاط میں مبتلا ہے اور کیوں اس کے پیروؤں میں اخلاق و دیانت سیاسی سمجھ بوجھ معاشی عدل و انصاف جراٴت رائے، احتسابِ نفس کی صلاحیت اور اظہارِ حق کی قوت کا فقدان ہے جبکہ غیر مسلم قوموں میں بھی صفات آج سب سے زیادہ نمایاں ہیں۔ اس کا جواب تین چار الفاظ میں مختصراً یہ دیا جا سکتا ہے۔ ایک مطلق العنان بلکہ بے عنان خدا کا تصوّر، سیاسی زندگی میں ملوکیت اور اس کے پیدا کردہ غلامانہ میلانات مذہبی زندگی میں بدعت اور نوفلاطونی تصوّف کا داخلہ اور علمائے ظاہر کی بڑھتی ہوئی لفظ پرستی۔

محمد حنیف ندوی افکارِ غزالی کی جھلکیاں

ایمان اور اسلام کے اِطلاقات

تین اہم نکات ۔ اس بارے میں اچھا خاصہ اختلاف رائے ہے کہ لفظ اسلام و ایمان میں باہم ربط کیا ہے؟ کیا ایک ہی حقیقت کے یہ دو نام ہیں، یا ان دونوں میں کچھ فرق ہے۔ پھر اگر دونوں میں فرق ہے اور یہ جُدا جدا معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ تو کیا یہ بالکل ہی جدا جدا ہیں یا ربط و اتصال کی کوئی نہ کوئی صورت ان میں پائی جاتی ہے۔ ابو طالب مکی نے اس مسئلہ پر جس انداز سے گفتگو کی ہے اس میں پریشان گوئی طوالت کے علاوہ سخت الجھاؤ بھی ہے۔ ہم اس کا ٹھیک ٹھیک تجزیہ کئے دیتے ہیں۔ جن لوگوں نے اس بحث پر نظر ڈالی ہے، وہ اس بات کی تائید کرینگے کہ دراصل یہاں تین نکتے ہیں جو وضاحت طلب ہیں :۔

(۱) لغت میں ان دونوں لفظوں کا اطلاق کن معنوں میں ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس حد تک بحث کا رنگ لغوی ہے۔

(۲) تشرعیات میں ان کا اطلاق کن معانی پر ہوا ہے۔

بحث کی یہ نوعیت تفسیری انداز کی ہے۔

(۳) عند الشرع مومن کو علم کے بارہ میں کیا حکم ہے۔

یہاں پہنچ کر گفتگو خالص فقہی پہلو اختیار کر لیتی ہے۔

اب ایک ایک نکتہ سے متعلق تفصیلات ملاحظہ ہوں :۔

لغوی اطلاق۔ جہاں تک لغوی اطلاق کا تعلق ہے صحیح نقطہ نظر یہی ہے کہ ایمان تعبیر ہے تصدیق قلبی سے۔

وما انت بمؤمن لنا۔ (یوسف ۱۷) اور آپ کو تو ہماری بات کا یقین آنے کا نہیں۔

اور اسلام بولا جاتا ہے تسلیم و رضا پر جس کا اظہار زبان و قلب سے بھی ممکن ہے اور اعضاء و جوارح سے بھی۔ لیکن تصدیق دل کی کیفیتوں کے ساتھ خاص ہے۔

اس اعتبار سے اسلام کا مفہوم عام ہُوا اور ایمان کا متعین اور مخصوص۔ کیونکہ اسلام کا اطلاق تو اقرار باللسان پر بھی ہو سکتا ہے اور تصدیق بالجنان پر بھی۔ اسی طرح اعمال و جوارح کی اس حرکت و جنبش پر بھی اس کا اطلاق ممکن ہے جس سے کہ اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار ہو۔ مگر ایمان کا لفظ اس کیفیت ہی پر بولا جائے گا جس کا تعلق دل کی تصدیق سے ہے۔ گویا ہر ہر اسلام ایمان تو ہے، لیکن ہر ہر اسلام ضروری نہیں کہ ایمان کی خصوصیتوں سے بھی متصف ہو۔ شرعی اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ کہیں تو

دونوں لفظوں کو مترادف سمجھا جاتا ہے، کہیں مخالف اور کہیں متداخل۔

شرعی اطلاق اور ترادف کی مثالیں۔ ترادف کی مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

فاخرجنا من کان فیھا من المؤمنین فما وجدنا فیھا غیر بیت من المسلمین (ذاریات۔۳۶)
سو اس بستی میں جتنے ایمان والے لوگ تھے ان کو تو ہم نے بستی سے نکال دیا اور ہم نے اس میں سوا مسلمانوں کے ایک گھر کے اور کوئی گھر پایا ہی نہیں

یا قوم ان کنتم امنتم باللہ فعلیہ توکلوا ان کنتم مسلمین۔ (یونس۔۸۴)
اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو تو شرط اسلام یہ ہے کہ اسی پر بھروسہ رکھو۔

حدیث میں ہے:۔

بنی الاسلام علےٰ خمس۔
اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے

پھر ایک مرتبہ آپ سے ایمان کے بارہ میں دریافت کیا گیا۔ تو آپ نے انہیں پانچ چیزوں کا تذکرہ فرمایا۔

اختلاف کی مثال۔ ان دونوں میں اختلاف ہے اور یہ دو الگ الگ حقیقتوں سے تعبیر ہیں۔ اس کے لئے اس آیت پر غور کیجئے:

قالت الاعراب آمنا قل لن تومنوا ولکن قولوا اسلمنا۔ (حجرات۔۱۴)
عرب کے دیہاتی کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے، کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے، ہاں یوں کہو کہ مسلمان ہو گئے۔

ایک حدیث میں ہے:۔

اعطی رجلاً عطاء ولم یعط الآخر فقال لہ سعد یا رسول اللہ ترکت فلاناً لم تعطہ وھو مؤمن فقال صلی اللہ علیہ وسلم او مسلم فاعاد علیہ فاعاد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔
آنحضرتؐ نے ایک شخص کو کچھ عطیہ دیا اور دوسرے کو نہ دیا۔ اس پر سعد نے کہا کہ یا رسول اللہ فلاں شخص کو آپ نے کچھ دیا نہیں حالانکہ وہ مومن ہے، آنحضرتؐ نے فرمایا، کیا مسلمان ہے؟ انہوں نے لفظ مومن کا اعادہ کیا اور آنحضرتؐ نے اس کے بارہ میں مسلمان ہی کا لفظ استعمال فرمایا۔

تداخل کی مثال۔ تداخل کے لئے مندرجہ ذیل ایک ہی مثال کافی ہوگی۔ آنحضرتؐ سے پوچھا گیا کہ:۔

فقیل ای الاعمال افضل فقال صلی اللہ علیہ وسلم، الایمان۔
اس پر آپ سے پوچھا گیا کہ بہترین عمل کونسا ہے، آپ نے فرمایا، اسلام، پھر دریافت کیا کہ اسلام میں کون بہترین ہے۔ فرمایا، ایمان۔

ان ہر سہ اطلاقات سے معلوم ہؤا کہ اسلام و ایمان کے یہ معانی اصلیہ ہیں۔ اور زبان و ادب اور شرعیات میں ان کا استعمال عام ہے۔

شرعی نقطۂ نظر سے مومن و مسلم کا کیا حکم ہے؟ رہی یہ بحث کہ عند الشرع مومن و مسلم کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک حکم وہ ہے جس کا تعلق دنیا سے ہے۔ یعنی فقہ و قضاء کے نقطہ نظر سے اس کی کیا حیثیت ہوگی۔ اور ایک یہ کہ عقبیٰ و آخرت میں اس کا کیا اثر پڑتا ہے۔ سر دست آخرت سے متعلق سنئے، جو شخص اسلام کو قبول کرتا ہے وہ ایمان کی نعمت سے مالا مال ہو جاتا ہے، اور وہ دوزخ کی

آگ سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے بچ جاتا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے :-

یخرج من النار من کان فی قلبه مثقال ذرة من ایمان۔ جس کے دل میں ذرّہ برابر بھی ایمان ہوگا وہ آگ میں نہیں رہے گا

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ کس مرتبے کا اسلام یا ایمان باعثِ نجات ہو سکتا ہے۔

بعض لوگ تو اسے بالکل دل کا معاملہ قرار دیتے ہیں بعض اس کے ساتھ ساتھ اقرار باللسان کو بھی ضروری ٹھہراتے ہیں۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ صرف اقرار کافی نہیں۔ اس کے لئے اعمال و جوارح میں بھی جنبش ہونا چاہیئے۔

پہلے اور دوسرے مرتبے کا اعلان - اس میں صحیح موقف یہ ہے۔ کہ ایمان کے متعدد مراتب ہیں :-

پہلے مرتبے کا ایمان یہ ہے کہ اس میں یہ تینوں صفات پائی جائیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسا شخص جنّت کی نعمتوں سے بہرہ مند ہونے کا پورا پورا استحقاق رکھتا ہے۔

دوسرے درجہ کا ایمان یہ ہے کہ اس میں تصدیق بالجنان اور اقرار باللسان تو ہو لیکن تیسری شرط (یعنی اعمال) مکمل طور پر موجود نہ ہو بلکہ زندگی کا ارتداد کچھ اس طرح ہو کہ نیکیوں کے ساتھ ساتھ بعض کبائر کا ارتکاب بھی اس میں پایا جاتا ہے۔ معتزلہ کا کہنا ہے ایسا شخص مخلد فی النار ہے۔ کیونکہ کبیرہ کے ارتکاب سے یہ حدود ایمان سے باہر آئینہ نکل گیا ہے۔ اگرچہ سرحدِ کفر میں اس نے قدم نہیں رکھا گویا اس کا مقام کفر و اسلام کے بین بین کہیں ہے ہم اس رائے سے متفق نہیں۔ کیوں نہیں ؟ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تیسرے درجہ کا ایمان - تیسرا درجہ یہ ہے کہ تصدیق قلبی اگرچہ پائی جائے اور اقرار باللسان بھی ہو لیکن اعمال کا صفحہ خالی ہو۔

ابو طالب مکی نے اس کے بارہ میں بڑے غلو سے کام لیا ہے۔ اس کی یہ رائے ہے کہ ایمان بغیر اعمال کے مکمل نہیں ہوتا۔ اس لئے مقبول نہیں۔ لطف یہ ہے کہ اس پر اس نے اجماع اُمت کا حوالہ دیا ہے۔ اور جو دلیل پیش کی ہے اس سے خود اس کے مقصد کی تردید ہوتی ہے۔ مثلاً اس کا استدلال اس طرح کی آیات سے ہے :-

الا الذین آمنوا و عملوا الصّٰلحٰت۔ (عصر ۳) مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور اُنہوں نے نیک کام بھی کئے۔

مدارِ استدلال یہ نکتہ ہے کہ یہاں صرف ایمان پر اکتفا نہیں کیا گیا۔ بلکہ اعمالِ صالحہ کو بھی ضروری سمجھا گیا ہے۔ حالانکہ یہی بات ان کے خلاف جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعمال اور شے ہیں اور ایمان اور شے۔

بغیر انکار کے فتوے تکفیر غلط ہے - اجماع کا نقل کرنا بھی صحیح نہیں، جب کہ آنحضرتؐ کی یہ حدیث بھی بہتوں نے خود ہی بیان کی ہے :-

لا تکفر احدٌ الا بجحوده لما اقر به۔ کوئی شخص کسی کی تکفیر نہ کرے جب تک کہ وہ اس چیز کا انکار نہ کرے جس کا کہ وہ اقرار کر چکا ہے۔

مزید برآں معتزلہ کی یہ اس مسئلہ میں تردید بھی کرتے ہیں۔ کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہے۔ اور حالت یہ ہے کہ خود جو کچھ کہتے ہیں اس سے بھی مترشح ہوتا ہے۔ کہ ان کے مسلک اور معتزلہ کے مسلک میں کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ اگر اعمال ضروری ہیں اور

تصدیق قلب اور اقرار باللسان نجات کے لئے کافی نہیں۔ تو اس کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ وہ معتزلہ کی طرح اعمال کی اثراندازیوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور اگر ایسا نہیں ہے، تب ہماری رائے کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص اگر اسلام کی حقانیت کا دل سے قائل ہے۔ اقرار باللسان کی توفیق بھی اس کو حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن یا تو تارک صلوٰۃ ہے۔ یا زنا وغیرہ ایسے کبائر کا اس سے ارتکاب ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں دو ہی موقف اختیار کئے جا سکتے ہیں۔ یا تو ان کی رائے یہ ہو گی کہ ایسا شخص فاسق ہے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم کا سزاوار ہے۔ اور یا یہ کہ تخلید فی النار کا حکم اس سے متعلق صحیح نہیں۔ پہلی صورت میں یہ رائے بعینہٖ معتزلہ کی رائے ہو گی۔ اور دوسری صورت میں اس کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ بھی اعمال کو ایمان کا نہ تو رکن رکین قرار دیتے ہیں اور نہ اس کے لئے اس کو ضروری شرط گردانتے ہیں، اور یہی ہم کہتے ہیں۔

اگر ابو طالب اس پر یہ کہیں کہ فاسق سے مراد ایسا شخص ہے کہ جس کو زندگی کی طویل العہد مہلتیں میسر ہوں مگر اس کے باوجود وہ مسلسل نماز نہ پڑھے۔ اور نہ دوسرے امور شرعیہ کو ادا ہی کرے۔ تو ہم اس سے پوچھیں گے کہ کتنی نمازوں کا ترک کسی شخص کو مستوجب نار ٹھہراتا ہے۔ اور کتنی علی نافرمانیاں ایسی ہیں کہ جن پر خلود فی النار کا فتویٰ دیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی اس کی ٹھیک ٹھیک مقدار کا اندازہ نہیں لگا سکتا۔

چوتھے اور پانچویں درجہ کا ایمان ۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ جہاں تک اسلام کی حقانیت کا تعلق ہے ایک شخص دل سے اس کا قائل ہے لیکن موت نے اس کو نہ تو اس بات کی مہلت دی، کہ یہ تصدیق زبان تک آ سکے۔ اور نہ اس کا موقع ہی ملا کہ اسلامی احکام و نواہی پر عمل پیرا ہو سکے۔ اس درجہ میں اختلاف رائے ہے۔ جو لوگ اقرار باللسان کو ایمان کی ضروری شرط قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی موت ایمان سے قبل ہوئی۔ لیکن ہم کہیں گے کہ یہ شخص تخلید فی النار کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا دل ایمان کی یقین افروزیوں سے معمور ہے اور نجات کے لئے تصدیق قلبی ہی اصلی معیار ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے :۔

یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان۔ جس کے دل میں ذرہ برابر بھی ایمان ہو گا وہ جہنم میں نہیں رہے گا۔

حدیث جبریل میں بھی سوائے تصدیق کے اور کسی چیز کو ایمان کی شرط نہیں ٹھہرایا گیا۔

پانچواں درجہ یہ ہے کہ کوئی شخص دل سے تو اسلام کی سچائیوں کو تسلیم کرتا ہے اور اقرار و عمل کی مہلتیں بھی اسے ملی ہیں لیکن جس طرح ایک شخص وجوب صلوٰۃ کا قائل ہونے کے باوجود نماز نہیں پڑھتا اسی طرح اس سے تساہل ہو گیا۔ اور یہ اقرار و عمل کی نعمت سے مالامال نہ ہو سکا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص مخلد فی النار نہیں۔ کیونکہ اصلی چیز ایمان ہے۔ جس کا تعلق کہ تصدیق قلبی سے ہے اور یہ اس کے دل میں موجود ہے۔ رہا اقرار تو وہ اسی تصدیق کی ترجمانی سے تعبیر ہے۔ کوئی الگ اور مستقل بالذات حقیقت نہیں۔ پھر جس طرح فعل واجب کے سلسلہ میں کوتاہی اور تساہل انکار و انعدام کا موجب نہیں ہو پاتا۔ اسی طرح تصدیق قلبی اگر زبان تک اثرانداز نہیں ہوتی تو اس سے یہ تصدیق باطل نہیں ہو جاتی اور نہ ایمان ہی معدوم ہوتا ہے۔

بعض لوگ قول و اقرار کو ایمان کا ایک رکن تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اقرار کی یہی حقیقت نہیں کہ وہ تصدیق

قلبی کا ترجمان ہے۔ بلکہ یہ ایک علیحدہ مقاہمت اور التزام کا اظہار ہے جس پر کہ بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

ہمارے نزدیک پہلی رائے زیادہ صائب ہے۔ بعض مرجئہ نے اس معاملہ میں بے حد غلو کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مخلد فی النار ہونا تو دوسری بات ہے ایسا شخص سرے سے جہنم میں جائے گا ہی نہیں۔ کیونکہ مومن اگرچہ عاصی اور گناہگار ہو بہر حال بخشا جائے گا۔ یہ عقیدہ غلط ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم بتائیں گے۔

چھٹے درجہ کی وضاحت۔ چھٹا درجہ یہ ہے کہ زبان سے تو توحید و رسالت کا اقرار کرے، لیکن دل ایمان کی چاشنی اور حلاوت سے محروم ہو۔ ایسا شخص آخرت وعقبیٰ کے نقطہ نظر سے تو قطعی کافر ہے۔ اور تخلید نار کا مستحق ہے۔ لیکن امور دنیا میں چونکہ آئمہ اسلام اور قاضی یہ نہیں جانتے کہ اس کے دل میں کیا ہے۔ لہٰذا اس کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ اور اسی حسن ظن کی بنا پر اس سے معاملہ کیا جائے گا۔ یعنی سمجھا یہ جائے گا کہ اس نے زبان سے جو اقرار کیا ہے۔ تو وہ یوں ہی نہیں۔ ضرور اس کے دل میں اسلام کی حقانیت موجزن ہو گی۔

لیکن ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک ایسا ہی شخص جس کے دل میں ایمان کی حقیقت موجود نہیں ہے اور بظاہر مسلمان ہے۔ اتفاق سے اس کا کوئی قریبی مر جاتا ہے۔ اور بحیثیت وارث کے اس کے ہاتھ بہت بڑی جائداد آجاتی ہے۔ اب یہ کہتا ہے کہ گو میں پہلے مسلمان نہیں تھا مگر اب پورا پورا مسلمان ہوں۔ اسی طرح ایسا ہی شخص کسی مسلمان عورت سے نکاح کر لیتا ہے۔ اور اس کے بعد یہ فی الواقع اسلام کو ایک سچا دین سمجھنے لگتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں اسے جائداد لوٹا دینا چاہیئے۔ نکاح کا اعادہ کرنا چاہیئے یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ احکام شرع کا تعلق ظاہر سے ہے۔ اس لئے اگر ظاہر کی طرف سے اطمینان ہے تو ان کو باطناً بھی نافذ ہی سمجھا جائیگا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ دوسرے کے حق میں تو ظاہراً اور باطناً اس بنا پر ان کو نافذ ٹھہرانا درست ہے کہ کوئی شخص بھی دوسروں کی قلبی کیفیات سے واقف نہیں۔ لیکن یہ جائز نہیں کہ اپنے نفاق پر مطلع ہوتے ہوئے بھی کوئی شخص ان احکام کو اپنے حق میں ظاہراً و باطناً جائز تسلیم کرے۔ لہٰذا صحیح موقف یہی ہے کہ ایسا شخص جائداد واپس کر دے اور نکاح کا اعادہ کرے۔ کیونکہ وہ خوب جانتا ہے کہ جس وقت مورث مرا ہے اس وقت یہ مومن نہیں تھا۔ اسی طرح جس وقت اس نے ایک مسلمہ سے نکاح کیا تھا۔ اس وقت اس کا دل اسلام پر مطمئن نہیں تھا۔ یہی مسلک صحیح ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت حذیفہؓ منافقین کے جنازوں میں شرکت نہیں کرتے تھے اور حضرت عمرؓ بھی جب حضرت حذیفہ کسی کے نماز جنازہ میں شریک نہ ہوں تو شریک نہیں ہوتے تھے۔ نماز اگرچہ عبادات سے ہے لیکن اس کا تعلق بہر حال ظواہر ہی سے ہے۔ اس لئے اس کو منافقین کے حق میں درست نہیں سمجھا گیا۔ نماز ہی کی طرح مال حرام سے احتراز بھی منجملہ ان احکام کے ہے کہ جن کی رعایت رکھنا بہت ضروری ہے۔ جیسا کہ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے:۔

طلب الحلال فریضۃ بعد الفریضۃ۔ — حلال کی طلب وجستجو دوسرے فرائض کے ساتھ ساتھ ایک فریضہ ہے

سوال یہ ہے کہ مرجئہ کو کس بنا پر غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اور انہوں نے کیوں تنہا ایمان کو نجات کے لئے کافی سمجھا؟ غالباً ان کے پیش نظر مندرجہ ذیل آیات کا عموم ہے:۔

فمن یؤمن بربہ فلا یخاف بخسا ولا رھقا (جن ۱۳) — جو شخص بھی اپنے رب پر ایمان لائیگا اس کو نہ کسی نقصان کا ڈر رہیگا اور نہ زور و ظلم کا۔

والذین آمنوا باللہ ورسلہ اولٰئک ھم الصدیقون۔ (حدید۔ ۱۹)
اور جو لوگ اللہ پر ایمان لائے اور اس کے رسولوں کو تسلیم کیا یہی لوگ درحقیقت صدیق ہیں۔

من جاء بالحسنۃ فلہ خیر منھا، وھم من فزع یومئذ آمنون۔ (نمل۔ ۸۹)
جو شخص نیک عمل لے کر حاضر ہوگا تو اس کو اس سے بہتر صلہ ملے گا، اور ایسے لوگ خوف و خطر سے بھی امن میں ہونگے۔

لیکن ان عمومات سے استدلال کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ قرآن نے جہاں جہاں ایمان کا ذکر کیا ہے وہاں اس کے متضمنات میں عمل صالح پہلے سے داخل ہے۔ قرآن کی ان متعدد آیات و احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے جن میں عذاب اور اس کی نوعیت و مقدار پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مثلاً ابھی ابھی یہ حدیث بیان کی گئی ہے :۔

یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان۔ جس کے دل میں ذرہ برابر بھی ایمان ہوگا وہ جہنّم میں نہیں رہے گا۔

اب اگر یہ مفروضہ صحیح ہو کہ مومن سرے سے جہنّم میں داخل ہی نہیں ہو پائیگا۔ تو یہ نکلنا کیسا؟ اور نہ رہنا کیسا؟

قرآن میں ہے :۔

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذٰلک لمن یشاء۔ (نساء۔ ۴۸)
اللہ شرک تو معاف کرنے والا نہیں، ہاں اس کے سوا جو گناہ جس کو چاہے معاف کردے۔

اس میں استثناء سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو جہنّم میں جائیں گے۔ اگرچہ آخر میں ان کی مغفرت عمل میں لائی جائیگی

دوسری جگہ فرمایا :۔

الا ان الظالمین فی عذاب مقیم۔ (شوریٰ۔ ۴۵) جان لو کہ ظالم قطعاً ہمیشہ کے عذاب میں رہیں گے۔

یہاں ظاہر ہے ظالم سے مراد کافر ہی نہیں، نام نہاد مسلمان بھی ہیں۔

ایک آیت میں ہے :۔

ومن جاء بالسیئۃ فکبت وجوھم فی النار۔ (نمل۔ ۹۰) اور جو برائیاں لیکر آئینگے وہ اوندھے منہ جہنّم میں دھکیل دئے جائیں گے

زیادہ صراحت سے یہ مفہوم اس آیت میں وارد ہوا ہے :۔

وان منکم الا واردھا۔ (مریم۔ ۷۱) اور تم میں کے ہر ایک کو اس میں وارد ہونا ہے۔

اس سے کھلے بندوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر ہر شخص کو اپنے گناہوں کی پاداش میں ایک دفعہ تو جہنّم میں جانا ہی ہوگا۔

یہ دونوں انداز کی آیات کا ایک تناسب ہے۔ ان میں تطبیق کی یہی شکل نظر آتی ہے، کہ دونوں طرح کے عمومات پر کلیۃً بھروسہ نہ کیا جائے، بلکہ ان میں تخصیصات کو بہر آئینہ مقدر ماننا جائے۔ اسی طرح کے عمومات کو دیکھ کر اشعری اور بعض متکلمین اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس نہج کے عمومات کا اعتبار نہیں۔ اور تنہا ان پر استدلال کی عمارت نہیں اٹھانا چاہیئے۔ بلکہ دیکھنا یہ چاہیئے کہ دوسرے قرائن سے

کن معنوں کی تعیین ہوتی ہے۔

معتزلہ کی غلطی۔ جس طرح مرجیہ نے عمومات بلاتخصیص سے ٹھوکر کھائی ہے، اسی طرح معتزلہ نے یہ کہہ کر ٹھوکر کھائی ہے کہ کبائر کا مرتکب مخلد فی النار ہے۔ ان کا مدار استدلال ان آیات پر ہے:۔

وانی لغفار لمن تاب و آمن واصلح وعمل صالحاً ثم اهتدیٰ۔ (طٰہ۔۸۲)
اور جو شخص توبہ کرے اور ایمان لائے اور نیک عمل بھی کرے پھر راہِ راست پر قائم بھی رہے تو ہم اس کے گناہوں کے بڑے بخشنے والے ہیں

والعصر ان الانسان لفی خسر، الا الذین آمنوا و عملوا الصلحت۔ (العصر۔۱)
عصر کی قسم سارے ہی انسان خسارے میں ہیں، سوا ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام بھی کئے۔

ومن یعص اللہ ورسولہ فان لہ نار جہنم۔ (جن۔۲۳)
اور جو خدا اور اس کے رسول کی نافرمانی کرتا ہے اس کے لئے جہنم کی آگ ہے

ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا۔ (نساء۔۹۳)
اور جو شخص مسلمان کو دیدہ و دانستہ مار ڈالے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔

لیکن اگر پورے قرآن پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ ان عمومات میں بھی تخصیصات کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ اللہ تعالے کا واضح ارشاد ہے:۔

ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء (نساء۔۴۸)
ہاں سوا جو گناہ جس کو چاہے معاف کردے۔

یعنی شرک کے علاوہ ہر ہر معصیت کو معاف کردینے کا اسے اختیار ہے۔

پھر جب اعمال کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کی تصریحات اس قبیل کی ہیں۔ کہ:۔

انا لا نضیع اجر من احسن عملاً۔ (کہف۔۳۰)
جو شخص نیک عمل کرے ہم اس کے اجر کو ضائع نہیں ہونے دیا کرتے

ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین۔ (توبہ۔۱۲۰)
نیکی کرنے والوں کے اجر کو اللہ ضائع نہیں ہونے دیتا۔

تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک کبیرہ کے ارتکاب سے وہ نفسِ ایمان اور دوسری تمام نیکیوں کو برباد کردے۔

اس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ اصل ایمان یعنی تصدیق جنان اور قلبی اطمینان کا نام ہے۔ لیکن اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو پھر سلف کے اس قول کا کیا مطلب ہے:۔

الایمان عقد وقول وعمل۔
ایمان معاہدہ، اقرار اور عمل سے تعبیر ہے۔

جواب یہ ہے کہ ایمان مقصود مکملات کا بیان کرنا ہے؟ حقیقت ایمان اگرچہ یہی ہے کہ انسان دل میں اسلام کے بنیادی و اساسی عقائد کی سچائی کو تسلیم کرتا ہو۔ تاہم اس ایمان کی جن اجزاء سے تکمیل ہوتی ہے ان میں اقرار اور عمل بھی داخل ہے اس کو یوں سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ اگر کوئی شخص مثلاً یہ کہے کہ سر اور ہاتھ پاؤں انسانیت کا جزو ہیں، تو اس کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ ہاتھ پاؤں اور سر ایک ہی مرتبہ کے اجزاء ہیں۔ کیونکہ سر کے بغیر تو کسی زندہ انسان کا تصوّر ہی نہیں کیا جاسکتا جبکہ بے عین

ممکن ہے کہ ایک شخص زندہ ہو اور اس کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں۔ اس مثال کی روشنی میں ایمان کو بمنزلہ سر اور اقرار و عمل کو اس کے ضروری اعضاء و جوارح قرار دیجئے۔

یہی مطلب ہے اس حدیث کا:—

لا یزنی الزانی وھو مؤمن۔ زانی ایمان کی حالت میں زنا کا ارتکاب نہیں کرتا۔

کہ اس وقت اس کا ایمان وہ نہیں ہوتا اور اتمام کی اس سطح پر فائز نہیں ہوتا کہ اس کو اس طرح کے گناہ سے روک دے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے کبھی بھی زانی کو معتزلہ کی طرح حدود ایمان سے خارج تصور نہیں کیا۔ یہی نہیں بلکہ ہمیشہ اس کو مسلمان سمجھا ہے۔ اور مسلمان ہی سمجھ کر اس کو سزا بھی دی ہے۔ ورنہ سزا و تعزیر کے استحقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

مطبوعات بزم اقبال

مجلۂ اقبالؒ۔ مدیر:۔ ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار

سہ ماہی اشاعت۔ دو انگریزی اور دو اُردو شماروں میں قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اُردو یا انگریزی شمارے پانچ روپے ۔/۵

میٹا فزکس آف پرشیا۔	(انگریزی) مصنفہ علامہ اقبالؒ	۵ ۰ ۰
ذکرِ اقبال۔	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵ ۰ ۰
اقبالؒ اور مُلّا۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۰ ۱۲ ۰
مکاتیب اقبالؒ۔	بنام خان محمد نیاز الدین خاں مرحوم	۱ ۴ ۰
تقاریر یوم اقبالؒ۔	سنہ ۱۹۵۴ء	۱ ۴ ۰
علامہ اقبالؒ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ ۸ ۰

ملنے کا پتہ

سکرٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ ۲ نرسنگھ داس گارڈن۔ کلب روڈ۔ لاہور

جناب حسن مثنیٰ ندوی

اسلام کیا ہے؟

ایک انگریز مصنف نے "مفکر" کے قلمی نام سے ایک قابلِ قدر کتاب شائع کی ہے جس کے ایک حصّہ کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔
اس میں مصنّف نے لفظ "دین" کی تشریح نہایت اچھے انداز میں کی ہے۔

اسلام کیا ہے؟

عام طور پر سطحی جواب تو اس کا یہی دیا جاتا ہے کہ "دنیا کے پانچ بڑے اور زندہ مذاہب میں سے ایک مذہب ہے اور اس کے علاوہ دوسرے بڑے مذاہب یہودیت، مسیحیت، ہندومت اور بُدھ مت ہیں"۔۔۔ اس جواب کی ساخت بتاتی ہے کہ مذہب کے معنے ہیں "نظامِ عقیدہ و عبادت"۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا دائرہ صرف "نظامِ عقیدہ و عبادت" ہی کی حد تک محدود نہیں ہے۔ وہ مسیحیت کی طرح امورِ مملکت سے مستعفی ہو کر کسی قیصر کے حق میں دستبردار نہیں ہو جاتا، بلکہ خلافت کے نام سے اپنی ایک عالمگیر سیاسی حاکمیت خود قائم کرنا چاہتا ہے۔ وہ ہندومت کی طرح اپنے دامنِ استغناء کو کسی دوسری معاشیات سے رشتہ جوڑنے کے لئے آزاد نہیں چھوڑتا۔ بلکہ خود اپنا ایک نظامِ معیشت اُن پر نافذ کرتا ہے جس کے اندر سود خواری و ربا کی مطلق کوئی گنجائش نہیں۔ وہ یہودیت کی طرح صرف ایک ہی قوم (نسل) کے فلاح و بہبود کی فکر نہیں رکھتا بلکہ عالمگیر ہے اور اپنی بین الاقوامیت پر اسے اصرار ہے۔ وہ بُدھ مت کی طرح اپنی فوجی قوت کے استعمال سے منع بھی نہیں کرتا بلکہ اجازت دیتا ہے۔ اور فوجی نظم و نظام اور اس کے استعمال کے اصول و قوانین عطا کرتا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ صرف "نظامِ عقیدہ و عبادت" ہی نہیں ہے۔ بلکہ نظامِ سیاسی بھی ہے نظامِ معاشی بھی، نظامِ عائلی بھی ہے اور نظامِ عسکری بھی۔ پس معلوم ہوا کہ اسلام انگریزی لفظ "ریلیجن" کے مفہوم میں صرف "مذہب" نہیں ہے۔ جیسا کہ عام طور پر اس لفظ کا مفہوم سمجھا جاتا ہے، بلکہ وہ اس سے زیادہ وسیع چیز ہے۔

اچھا تو کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ "اسلام ایک قانون ہے؟"۔۔۔ یہاں قانون کے معنے ہیں "ضابطۂ اعمال"؟

جی ہاں اسلام ایک ضابطۂ حیات ہے۔ بایں مفہوم کہ وہ زندگی کے لئے، زندگی کے تمام مراحل و منازل اور تمام احوال و اشکال کے لئے، قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ عطا کرتا ہے۔ لیکن وہ اسی حد پر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ ضابطۂ حیات کے ساتھ ساتھ

ایک فلسفۂ حیات بھی عطا کرتا ہے۔ ایک خصوصی طرزِ فکر کا مبلغ بھی ہے۔ مزید براں اپنے فلسفے، اپنے قانون، اپنی منطق اور اپنی نفسیات کو روبہ عمل لانے کے لئے اپنی مادّی اور اخلاقی اقدار کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اسلام صرف ایک قانون ہے۔

اچھا تو کیا "اسلام کوئی فلسفہ ہے؟" فلسفے کے معنے یہ ہیں کہ "ماہیتِ حق (ULTIMATE REALITY) کی تلاش و جستجو کے لئے خصوصی طریقے اختیار کئے جائیں اور ان طریقوں سے اس وجودِ حقیقی کا تصوّر قائم کیا جائے" — تو یہ واقعہ ہے کہ اسلام اس وجودِ حقیقی یا حقیقتِ آخریں تک پہنچنے کے لئے واضح اور متعین طریقے سکھاتا ہے اور اس حقیقتِ آخریں کے متعلق اپنا ایک جامع تصوّر بھی رکھتا ہے۔ تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسلام فقط ایک فلسفہ ہے۔ اسلام نے ایک ثقافت (کلچر) اور ایک تہذیب (سویلزیشن) کی بھی تخلیق کی ہے جس کی بنیاد اس کے اپنے مخصوص فلسفے پر ہے۔ مگر اسلام کے ان مادّی مظاہر کو اس کے فکری نظریات و تصوّرات سے یا اس کے روحانی تجربات و عمل سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

اچھا اگر اسلام کوئی ایسا ہی جامع نظریہ ہے جو مذہب پر بھی حاوی ہے اور قانون پر بھی اور فلسفے پر بھی، تو کیا ہم اس کے لئے جرمن زبان کی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں جو اپنی وسعتِ مفہوم اور ہمہ گیری کی وجہ سے اب دوسری زبانوں میں بھی جوں کی توں استعمال ہونے لگی ہے، یعنی کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام "ویلٹانشاؤنگ" (WELT'ANSCHAUUNG) ہے؟ اس جرمن اصطلاح کے لفظی معنے ہیں "عالمی نظریہ" اور اصطلاحی طور پر یہ لفظ حاوی ہے مذہبی نظریئے پر بھی، سیاسی نظریئے پر بھی، معاشی نظریئے پر بھی، اور اس نظریئے پر بھی جو آرٹ سے متعلق ہو — تو عرض یہ ہے کہ نہیں، اسلام اس غیر معمولی تصوّر سے بھی زیادہ عظیم الشان ہے۔ اسلام کا نقطۂ نظر صرف "حیاتِ دُنیوی" ہی سے تعلق نہیں رکھتا "حیاتِ اُخروی" سے بھی تعلق رکھتا ہے بلکہ حیاتِ اُخروی پر تو اور بھی زیادہ زور دیتا ہے۔ اسلام کا نظریۂ ممات اس کے نظریۂ حیات سے کم محکم نہیں ہے "ویلٹانشاؤنگ" کے دائرہ میں ممات کے صرف وہی تصوّرات داخل ہیں جو دُنیاوی نقطۂ نظر پر اثر انداز ہوتے ہوں، یعنی اس کا کوئی تعلق اُن مسائل سے نہیں ہے جو عقبیٰ سے ہیں لہٰذا جن کی دنیاوی اعتبار سے کوئی اہمیّت نہیں۔ اسی لئے ویلٹانشاؤنگ کا انطباق دنیاوی نظریات پر ہوتا ہے۔ جیسے کمیونزم، فاشزم، نازی ازم اور کیپٹلزم۔ اور ظاہر ہے کہ یہ سب کے سب مادّی زندگی تک محدود ہیں۔ ان کو دلچسپی اگر صفاتِ الٰہیہ سے یا عالمِ ملائکہ سے یا مسائلِ جنّت و جہنّم سے کچھ ہے بھی تو صرف اس لئے ہے کہ ان تصوّرات کا دنیاوی زندگی پر کچھ اثر پڑتا ہے۔ لیکن اسلام کی نظر میں موت ایک منزل ہے انسانیت کے ارتقاء کی۔ اسلامی نظریات میں شہادت (کسی نصب العین کی خاطر قربان ہو جانا) اور صوفیانہ روحانی مشاہدۂ حق (MYSTIC REALIZATION OF GOD) نہ صرف یہ کہ بجائے خود مقصود ہیں بلکہ حیاتِ فانی کے معاملات و امور سے زیادہ عظیم و اہم ہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ ویلٹانشاؤنگ نظریاتِ عملی پر حاوی ہے مگر یہ تو مشکوک ہی ہے کہ وہ ان نظریات کو روبہ عمل لانے کے لئے کسی واقعی نظم و نظام کے نصب و قیام سے بھی تعلق رکھتا ہے اور ان مسائل پر

ادی ہے کیونکہ ویلٹانشاؤنگ [illegible]

کچھ الگ کر لیا جائے۔ اس لئے کہ تنظیم اور اس تنظیم کا عمل دخل اور اس کے ٹھوس نتائج و اثرات، ویلفئیر اسٹیٹ کے احاطے میں بالکل نہیں آتے۔ مگر اسلام اس کے برخلاف اپنے ادارات پر بھی اسی طرح حاوی ہے جس طرح اس ذہنی و فکری اور اخلاقی و روحانی نقطۂ نگاہ پر حاوی ہے جو ان ادارات کی تہ میں کارفرما ہوتا ہے لہٰذا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ اسلام بس ایک ویلفئیر اسٹیٹ ہے۔ اسلام اس سے زیادہ وسیع چیز ہے۔

اچھا اگر اسلام حاوی ہے اپنے تمام اصولوں پر بھی اور تمام ادارات پر بھی، تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ایک نظامِ معیشت اور نظام الاقتصاد ہے؟ —— یہاں نظامِ معیشت کے معنے ہیں "اصول و اعمال کا ایک ایسا نظام اجتماعی جو کسی منظم انسانی معاشرے کے اندر پیداوار و اشیائے ضرورت کے صرف کو اپنے کنٹرول میں رکھتا ہو"؟ —— تو یقیناً اسلام ان معنوں میں ایک نظامِ معیشت ہے کیونکہ وہ ان تمام اقدار و اصول کو جن پر کسی نظامِ معیشت کی اساس اور اس کے عمل کی بنیاد ہوتی ہے۔ مجرّد و مادّی، ایجابی اور سلبی تمام صورتوں میں اپنے کنٹرول کے اندر رکھتا ہے۔ پھر بھی اسلام اگرچہ نظامِ معیشت ہے، مگر صرف نظامِ معیشت نہیں ہے، وہ نظامِ عقیدہ و عبادت بھی ہے اور تنظیمِ مملکت کا ایک ایسا نظریۂ سیاسی بھی کہلاتا ہے جو صرف معاشی و اقتصادی مفادات ہی تک محدود نہ ہوں۔ کیونکہ اسلام کے یہ تمام مختلف پہلو باہم بستہ و پیوستہ ہیں اور ایک دوسرے کے لئے موجبِ تقویت، لہٰذا یہ کہنے سے اصل حقیقت و صداقت کبھی واضح نہ ہوگی کہ اسلام ایک نظامِ معیشت ہے، نظام الاقتصاد ہے۔

تو پھر یوں کہیں کہ "اسلام ایک ثقافت و تمدّن ہے" اس سے تو مقصد واضح ہو جائے گا! ثقافت و تمدّن کے معنے یہاں ہیں "ذہنی و فکری شائستگی اور لطافت و نزاکتِ ذوق کے ساتھ معاشرۂ انسانی کی ایک خاص طرز اور خاص ڈھنگ پر توسیع و ارتقاء" —— یقیناً کوئی شبہ نہیں کہ اس مفہوم میں اسلام واقعۃً ایک ثقافت ہے، تمدّن ہے، کیونکہ وہ انسانی معاشرے کو جس طرح منظم کرتا ہے، اصول فرق و تمیز اور تقسیم عمل کا، ارتقا اور ذہنی نظم و ترتیب و توسیع کا ایک ایسا انوکھا اور خصوصی قالب رکھتا ہے جو انسان کو ترقی کی طرف لے جانے والا ہی صرف نہیں ہے بلکہ ترقی پر اکسانے، ابھارنے والا بھی ہے۔ مگر اس کی حدود اس قسم کے ذہنی و فکری ارتقا ہی تک محدود نہیں ہیں وہ تو انسانی معاشرے کے اخلاقی اور مادّی عوامل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حیات بعد الممات کا اور انسان و خدا کے باہمی ربط کا جو تصوّر اسلام رکھتا ہے وہ ایسی چیز ہے جو تمدّن و ثقافت کے دائرے سے ماوراء ہے۔ لہٰذا اسلام تمدّن و ثقافت سے بھی کہیں زیادہ بلند شے ہے۔

اچھا تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اسلام ایک تہذیب ہے؟" تہذیب کے معنے ہیں یہاں "وہ طرز خصوصی جو معاشرۂ انسانی کے منظم ارتقاء کا اور مادی مظاہر کی صورت میں اس کی ترقیوں کا ہوتا ہے" —— جی ہاں اسی مفہوم میں اسلام ایک تہذیب

کیونکہ اسلام کی اساس پر جو معاشرۂ انسانی تشکیل پاتا ہے وہ اپنے داخلی نشوونما اور خارجی نظم و انتظام کا ایک واضح اور باقاعدہ نمونہ ہوتا ہے۔ اور اس معاشرے کے مادی کارنامے مثلاً فن تعمیر، نظامِ خانوادہ، مذہبی یا دنیوی مناسک و رسوم اپنے اندر نمایاں خصوصیات رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود اسلام تہذیب سے بھی زیادہ ہی کچھ ہے، کیونکہ اسلام کو معاشرہ و اجتماع سے بھی زیادہ افراد کی فکر رہتی ہے اور اسلام کی تعلیمات کائنات کے اُن پہلوؤں پر بھی حاوی ہیں جن کو انسانی معاشرے کے مسائل اپنے دائرے میں نہیں لیتے۔ حیات بعد الموت کا اسلامی نظریہ بعض اعتبارات سے معاشرۂ انسانی بلکہ خود انسانیت سے بھی آزاد اور الگ ایک چیز ہے۔ پھر اسلامی تعلیمات مخلوقات کی ان صورتوں پر بھی حاوی ہیں جن کو جن اور فرشتے کہتے ہیں۔ لہٰذا اسلام کا مفہوم نظریۂ تہذیب کی پہنائیوں سے وسیع تر ہے۔

تو پھر ہم یہ کہیں کہ "اسلام ایک نظامِ سیاستِ مُدن ہے"۔ نظامِ سیاست مُدن (POLITY) کے معنے یہاں یہ ہیں کہ "وہ تمام شعوری اور غیر شعوری، انسانی اور مادّی قوتیں اور ان کا عمل دخل اور کارفرمائیاں، جو کسی معیّن متجانس و مربوط خطّے میں آباد معیّن و ممیّز گروہ انسانی کو، جو ایک طرح کی امداد باہمی اور تعاون کے انداز پر بسر کرتا ہو، ایک دوسرے سے مربوط کرے اور مربوط رکھے"۔ —— تو اس مفہوم میں اسلام یقیناً سیاست مُدن کا ایک نظام ہے، کیونکہ وہ اپنے ماننے والوں کو ایک گروہ کی صورت عطا کرکے باہم مربوط کر دیتا ہے، ممکن ہوتا ہے تو ان کو کسی ایک ہی مربوط و متجانس خطّے میں آباد بھی کرتا ہے اور ان کے اندر امداد باہمی اور تعاون کی رُوح بھی پھونکتا ہے، لیکن اسی پر بس نہیں کرتا وہ سیاست مُدن کے نظام سے بھی زیادہ کچھ ہے۔ اس کی فکر صرف اسی حد تک نہیں رہتی کہ افراد کے مجموعے کو کسی خاص گروہ یا جماعت کی صورت میں ڈھال کر اس جماعت کو چلاتا رہے۔ وہ بین الاقوامی تعلقات کی ایسی تنظیم چاہتا ہے کہ جن جماعتوں اور اقوام و ملل کے افراد اس کے اپنے نظامِ سیاست سے باہر ہوں ان کے لئے بھی سودمند ثابت ہو۔ وہ ساری انسانیت اور تمام بنی نوع انسان کی حرّیت و نجات کا یکساں علمبردار ہے۔ علاوہ بریں اسلام کا یہ پہلو (جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا) ایسے تقاضات سے وابستہ ہے جو ماورائے حدودِ انسانی ہیں، اور ظاہر ہے کہ نظامِ سیاست کا نظریہ ان پہلوؤں پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ انسان اور خدا کا وہ باہمی ربط جو قومی و جماعتی قوتوں سے اور ان کے عمل دخل سے آزاد ہو اور مادی طور پر اس کی زندگی پر اثر انداز ہو، نظامِ سیاست کے دائرۂ عمل سے باہر ہے، ماوراء ہے لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسلام فقط ایک نظامِ سیاست ہے۔

اچھا تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اسلام ایک مملکت (STATE) ہے"۔ یہاں اسٹیٹ کا مفہوم ہے "سیاسی، انتظامی، عدالتی اور قانونی سازوں کو برسرِ عمل لانا اور قائم رکھنا، جن کے ذریعے کسی واضح اور متعیّن خطّے یا خطوں میں بسنے والا ایک آزاد گروہ انسانی اپنے وجود معاشری و اجتماعی کو قائم رکھتا ہے اور اسے ترقی دیتا ہے"۔ —— جی ہاں اس حقیقت کے اعتراف میں مطلق کوئی پس و پیش نہ ہونا چاہئے کہ اسلام ان معنوں میں ایک مملکت ہے، اسٹیٹ ہے۔ لیکن اس قسم کی مملکت یا مملکتوں کی تخلیق اور ان کا اہم و نظام اسلام کا صرف ایک پہلو ہے۔ بحیثیت نظامِ عقیدہ و عبادت، بحیثیت تمدن و ثقافت، بحیثیت تہذیب، حتیٰ کہ بحیثیت نظامِ

معیشت (خواہ کتنی ہی منتشر و پراگندہ صورت میں کیوں نہ ہو) اسلام آج بھی زندہ ہے۔ حالانکہ گذشتہ ربع صدی سے اسلام کی مملکتِ خلافت کا وجود ختم ہو چکا ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عالمی مملکتِ اسلام چونکہ ختم ہو گئی، اس لئے اسلام بھی ختم ہو گیا۔ اس کے علاوہ یہ تاریخ کا کوئی پہلا سانحہ نہیں ہے کہ اسلام کو اپنی مملکت کے بغیر بھی رہنا پڑا ہو۔ اسلام ارتقائی قوت بھی ہے اور انقلابی قوت بھی۔ اس لئے دیر صرف عالمی صورتِ احوال کی اجازت کی ہے۔ وہ پھر صاحبِ مملکت ہو جائے گا۔ کیونکہ عالمی حالات جب اس کی مملکت کو ختم کر دیتے ہیں تو وہ از سرِ نو اس کے نصب و قیام کے لئے مصروفِ عمل ہو جاتا ہے۔ بہرکیف یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسلام صرف مملکت ہے۔

تو پھر شاید یہ صحیح ہو اگر ہم یوں کہیں کہ "اسلام ایک نسل (RACE) ہے"۔ یقیناً اسلام نے ایک نسل پیدا کی ہے اور اس کا کفیل بھی ہے۔ "ایک مختون نسل، گوشت خوار نسل، جنگجو نسل، جو کبھی راضی خوشی اپنی لڑکیاں اپنے دائرے سے باہر نہیں بیاہتی"۔۔۔۔ لیکن نسل کا جو مفہوم رائج ہے اس معنے میں اسلام نسل ہرگز نہیں ہے، کیونکہ وہ قبول دین کے ذریعے دوسری نسلوں کے افراد کو اپنی قرابتِ نسل کے دائرے میں برابر ہی داخل کرتا رہتا ہے۔ اسلام کا خدا نسلی خدا نہیں۔ بلکہ ربّ العالمین ہے۔ لہٰذا اگرچہ اسلام ایک نسل کی تمام ایجابی و اثباتی صفات کا حامل ہے لیکن نسلیت کی سلبی اور منفی حد بندیوں کے روگ سے قطعاً محفوظ ہے۔ اور یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ نسلیت سے بلند ہے۔

اچھا اسلام کا تعلق اگر خون کے رشتے سے نہیں تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تعلق ذہن و فکر سے ہے؟ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اسلام ایک تصوّرِ حیات ہے"۔۔۔ تصوّرِ حیات (آئیڈیالوجی) کی دوسری مثالیں اور نمونے ہیں کمیونزم، کیپٹلزم، فاشزم اور نازی ازم؟ نہیں، اسلام کوئی آئیڈیالوجی بھی نہیں ہے، کیونکہ اسلام فقط ذہنی و فکری صداقتوں ہی کی حد تک محدود نہیں ہے۔ وہ ایک مادّی حقیقت کے نظریہ کا علمبردار ہے، اور مادّی احوال و کوائف کو سبکدستی و تدبیر کے ساتھ اپنانے اور سلیقہ مندی کے ساتھ استعمال کرنے پر اُکساتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ کمیونزم، کیپٹلزم اور اس قسم کے دوسرے تصوّراتِ حیات بھی صرف ذہنی و فکری صداقتوں ہی کی حدود تک محدود نہیں ہیں، ان کے بیشتر کارناموں کا انحصار مادّی ہی دنیا پر ہے، لیکن یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ ان کی بنیادیں عقلی تجارب و عمل پر مبنی ہیں اور اسلام کے اساسی اقدار کا منبع و ماخذ وحیٔ الٰہی ہے۔ لہٰذا یہ ساری ایڈیالوجیاں موضوعی اور داخلی (SUBJECTIVE) ہیں کہ ان تصوّرات کی قوّتِ محرکہ اور پھر وہ تسکین جو ان تصوّرات سے حاصل ہوتی ہے، دونوں کا انحصار اُس نقطۂ نظر پر ہے جو حقیقت (REALITY) کے بارے میں اختیار کیا گیا ہے اور جس کی بناء پر نیچر کو ایسا انفعالی (PASSIVE) اور وفادار عنصر سمجھا جاتا ہے جس کو انسانی اغراض و محرکات کے مطابق برتا جاتا ہے، مگر دوسری طرف اسلام کا نقطۂ نظر حقائق کے بارے میں واقعیت پسندانہ اور معروضی (OBJECTIVE) ہے۔

یعنی اسلام کا عقیدہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر نیچر فقط ایک میکانکی کارگزار ہے منشائے الٰہی کا، جیسے انسانیت کے ہاتھوں مطابقت و

موافقت کے ساتھ روبہ تعمیل ہونا ہے۔ اس نقطۂ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ نیچر پر مستولی ہونے کی بجائے اس کی مناسب تعمیل کرنی چاہیئے۔ الغرض مادّی احوال کو سلیقہ مندی کے ساتھ برتنے اور استعمال کرنے کا یہ اسلامی طریقہ معقولی واستدلالی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔ اس طریقۂ عمل کی بنیاد جس قدر وحی و تنزیل سے ماخوذ ہے اسی قدر خود نیچر کے اصولوں پر مبنی ہے یعنی عقلی جوڑ توڑ اور اس کے اغراض و محرکات کی سطحی ترنگوں پر مبنی نہیں ہے۔ لہٰذا اسلام محض ایک آئیڈیالوجی نہیں۔ اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ وہ خود اپنی ایک آئیڈیالوجی رکھتا ہے۔

تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اسلام ایک سائنس ہے"۔ یہاں سائنس کے معنے ہیں ـــــ" وہ باقاعدہ تجربی علم جو اشیائے فطرت کے کسی واضح کردہ حلقے اور شعبے کی نسبت حاصل ہو" ہر سائنس اپنے مطالعہ و مشاہدہ کے طریقے خصوصی قسم کے رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں اسلام ایک سائنس ہے۔ کیونکہ اشیائے فطرت کے متعلق باقاعدہ تجربی علم پیش کرتا ہے، اور اس علم کے حاصل کرنے کے طریقے بھی اس کے خاص ہیں۔ لیکن واضح کردہ اشیائے فطرت کے کسی ایک حلقے یا شعبے میں وہ اپنے آپ کو محدود نہیں کرتا، بلکہ اس کا علم اشیائے فطرت کے تقریباً تمام ہی حلقوں اور شعبوں پر حاوی ہے۔ لہٰذا اگرچہ اسلام تقریباً تمام سائنسوں کے مضامین کے بارے میں اپنی قطعی رائے رکھتا ہے تاہم یہ کہنا غلط ہو گا کہ اسلام فقط ایک سائنس ہے۔ اسلام کو صرف علم ہی سے دلچسپی نہیں ہے اس کو علم کے انطباق سے بھی اتنی ہی دلچسپی ہے۔ مزید براں تجربی علم کے علاوہ اسلام علم مابعد الوحیٰ اور علم تنزیلی کا بھی حامل ہے لہٰذا سائنس ہونے کے باوجود اسلام سائنس سے زیادہ وسیع چیز ہے۔

اچھا تو پھر غالباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اسلام ایک آرٹ ہے"۔ آرٹ کے معنے ہیں "انسانی مساعی کے کسی خاص دائرے کے اندر منطبق کردہ مشق و مہارت کے واضح اصول عامہ"۔ ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں اسلام یقیناً ایک آرٹ ہے۔ کیونکہ انسانی مساعی کی بہت سی جولانگاہوں میں عملی افادیت کے ہمہ گیر اصول و قواعد اس نے مرتب کئے ہیں، جیسے فن تعمیر، خطاطی اور خوشنولیسی، ماہیّت حق کا صوفیانہ تجربہ و علم، خطابت، تعلیم اور طباخی، لیکن اس کے باوجود اسلام آرٹ سے بھی بڑھ کر ایک چیز ہے۔ کیونکہ یہ منطبق کردہ مشق و مہارت کے اصولوں کے علاوہ فلسفہ جیسے نظریاتی و فکری موضوعات سے بھی بحث کرتا ہے اور پھر انسانی مساعی کے ساتھ ساتھ وہ اس امر سے بھی چشم پوشی نہیں کرتا کہ کائنات کے اندر مداخلتِ خداوندی بھی ہوتی رہتی ہے۔

المختصر ان ساری تحقیقات کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام ایک عظیم الشان کلّیت اور مجموعیت کا نام ہے۔ انگریزی زبان میں بلکہ دنیا کی کسی دوسری زبان میں، بجز عبرانی کے، ایسا کوئی تصور سرے سے پایا ہی نہیں جاتا کہ اس کی وضاحت و اظہار کے لئے کوئی لفظ یا فقرہ ان کے یہاں دستیاب ہو۔ اسلام نہ مذہب (ریلیجن) ہے، نہ قانون، نہ فلسفہ ہے، نہ ویلٹا نشاؤنگ،

نہ نظامِ معیشت ہے نہ ثقافت، نہ تہذیب ہے نہ نظامِ سیاست، نہ ملکت ہے نہ نسل، نہ آیڈیالوجی ہے نہ سائنس، اور نہ آرٹ۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک اصطلاح بھی، نہ توعلیحدہ علیحدہ اسلام کی تعبیر و ترجمانی کا حق ادا کرتی ہے نہ بحیثیت مجموعی سب مل جل کر اس کا مفہوم پورا کرتی ہیں۔ لیکن اسلام خود ان تمام چیزوں پر پوری طرح حاوی ہے اور ان سب کے ساتھ ان دوسرے مفہوم و مطالب کا بھی جامع ہے جو ان میں سے کسی ایک کے اندر بھی شامل نہیں ہیں۔ لہٰذا اسلام کی تعریف و توضیح کے لئے واحد عملی صورت اس کا بدل مہیا کرنے کی خاطر صرف یہی ہوسکتی ہے کہ ہم انگریزی میں عربی سے ایک لفظ مستعار لیں، اور ویسے بھی عربی ہی وہ زبان ہے جس کو اسلام نے اپنے پیغام کا واسطہ بنانے کے لئے اوّلاً منتخب کیا ہے۔ پھر اس لفظ کی انگریزی زبان میں حتی الامکان پوری پوری تشریح کریں۔

اسلام زندگی سے بھی زیادہ عظیم اور ٹھوس ہے بلکہ خود کائنات سے بھی زیادہ، کیونکہ اس کے اندر ذات واجب الوجود کا صرف پیغام ہی نہیں، اس کی کچھ عظمت بھی شامل ہے۔ اسلام ایک مجموعہ ہے، جامع الکلم ہے، کل (TOTALITY) ہے۔ جو اپنے حقیقی مفہوم و معنے میں، عقلیت پرستانہ استدلال کو اور اس کے خصوصی تجزیہ و تحلیل کی نقیبوں کو مطلقاً برداشت نہیں کرتا۔ اور جس کی تشریح پیش کرنے میں غیر سامی زبانوں کی تمام تر رمزیت و اشاریت یکسر ناکام ثابت ہوئی ہے۔

لہٰذا ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اسلام ایک دین ہے" ——— یعنی عالمگیر اور ابدی ہدایت ربّانی ہے، تمام مخلوقات کے لئے، تمام تر پہلوؤں اور صورتوں پر حاوی ہے، وجود کی بھی، ارتقاء کی بھی، عمل پذیری کی بھی اور پھر انتقام یا قضائے الٰہی کی بھی، اور اس ہدایت ربّانی میں ڈوب کر ہی انسانی و غیر انسانی تشخصات کا حصول ممکن ہے۔ (ترجمہ)

بشیر احمد ڈار

امن کی بُنیاد

نیلا سافیکل کانگریس پشاور کے روحِ رواں قاضی اسلم صاحب کا یہ عالمانہ مقالہ ان کا صدارتی ایڈریس ہے جس کا اُردو ترجمہ ہم پیش کر رہے ہیں۔ اسمیں اُنہوں نے اس نقطۂ نظر کی وضاحت فرمائی ہے کہ کشاکشِ عالم کے اس دَور میں تنہا اسلام کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے بین الاقوامی کشیدگی کو دُور کرنے کا جتن کیا ہے۔ اور ایسی حکیمانہ تدبیریں اختیار کی ہیں کہ اگر ان کی اہمیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو دنیا فی الحقیقت امن و طمانیت کی دولت سے مالامال ہو جا سکتی ہے۔ قاضی صاحب کے اس مضمون سے اسلام کے فلسفہ حیات پر خصوصیت سے روشنی پڑتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعلیمات کس درجہ معقولیت، توازن اور استواری لئے ہوئے ہے

یہ صحیح ہے کہ امن کا مسئلہ بہت حد تک سیاسی نوعیّت رکھتا ہے لیکن موجودہ دَور میں سائنس کی ایجادات نے جنگ کی شکل اور اس کے نتائج کو اتنا ہولناک بنا دیا ہے کہ ہر سمجھدار انسان اس مسئلہ پر غور و فکر کرنے پر مجبور ہو گیا ہے۔ چنانچہ آج کل یہ مسئلہ سیاستدانوں کے محدود حلقے سے نکل کر نفسیات، معاشریات اور فلسفہ کے ماہرین کا بھی موضوع بن چکا ہے۔ ہر علم اپنے اپنے خاص نقطۂ نگاہ سے اس اہم مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو اُجاگر کرنے کی کوشش میں مصروف ہے تاکہ کسی نہ کسی طرح دنیا کو جنگ کی تباہیوں سے محفوظ کیا جا سکے۔

امن کا مسئلہ خالص مغربی تمدّن کی پیداوار ہے۔ پچھلے ۵۰ سالوں میں تقریباً ۳ بڑی جنگیں لڑی جا چکی ہیں جو سب کی سب مغربی یورپ کی بین الاقوامی سیاست کا نتیجہ تھیں۔ ابھی دو خوفناک جنگوں کے پریشان کُن اثرات لوگوں کے قلب و ذہن سے دُور نہیں ہوئے کہ تیسری جنگ کے خوفناک بادل منڈلاتے ہوئے نظر آ رہے ہیں اور ہر طرف انسانیت اپنی بقا کے لئے کوشاں ہے۔ چنانچہ اس دَور میں امن کے قیام کی خاطر چند ادارے قائم ہو چکے ہیں۔ ان کی کامیابی یا ناکامی کا فیصلہ تو مستقبل ہی کر سکتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر ہم اپنی کوشش جاری رکھیں تو ممکن ہے کہ مستقبل قریب میں انسان جنگ کے پُر آشوب مصائب سے چھٹکارا حاصل کر سکے۔ مجلسِ اقوام، موجودہ دَور میں پہلی اہم کوشش تھی جو کامیاب نہ ہو سکی۔ اقوامِ متحدہ میں قوموں میں ویسا اتحاد پیدا نہ ہو سکا، جیسا کہ توقع تھی لیکن ان سے کم از کم یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ انسان امن کے لئے ذہنی اور روحانی طور پر آمادہ ہے۔ صرف ایک حیثیت میں اقوامِ متحدہ مجلسِ اقوام کے مقابلے پر زیادہ کمزور ثابت ہوئی ہے۔ مجلسِ اقوام میں ہر قوم کو نمائندگی (اگرچہ وہ مساویانہ نہیں کہلا سکتی) حاصل تھی لیکن اقوامِ متحدہ میں دُنیا کے تمام ممالک دو مختلف اور برسرِ پیکار گروہوں میں منقسم ہو چکے ہیں اور یہی تقسیم اس وقت امن کے لئے سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ امن کے لئے بعض ثبوتی کوششیں بھی جاری ہیں اور انہی پر ہماری اُمیدوں کا دارومدار ہے۔ ان بین الاقوامی اداروں کے علاوہ نجی طور پر مختلف ملکوں میں امن کے قیام کے لئے مختلف کوششیں ہو رہی ہیں۔ ان میں ایسے لوگ اور جماعتیں بھی ہیں جو ہر حالت میں جنگ کے خلاف ہیں اور جن کو اصطلاحی طور پر pacifist کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف برٹرینڈ رسل جیسا عالی

دماغ اور مخلص مفکّر بھی ہے جس نے قیامِ امن کی خاطر پچھلے تیس چالیس سال سے مسلسل جہاد شروع کر رکھا ہے۔ اسی طرح بعض مذہبی گروہ بھی ہیں، جو اس مسئلہ کے متعلق چند خصوصی نظریات کے حامل ہیں جن میں اسلام کو نمایاں خصوصیت حاصل ہے بعض غیر مذہبی گروہ بھی اس معاملہ میں پوری دلچسپی کا اظہار کر رہے ہیں۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ امن کے یہ تمام ادارے نہ صرف غیر منظم ہیں بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے سے برسرِ پیکار بھی رہتے ہیں جس کی وجہ سے قیامِ امن کے لئے کوئی عمدہ پلان تیار نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی نہ کسی طرح یہ تمام ادارے اور مفکّرین مل کر کوئی اقدام کریں تو ممکن ہے کہ امن کے لئے سازگار ماحول تیار ہو سکے۔

آج تک اس سلسلے میں جو کچھ کام ہو چکا ہے اگر اس کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ زمین اچھی طرح تیار ہو چکی ہے۔ ہر ملک کے عوام میں امن کی خواہش دن بدن بڑھ رہی ہے اور اسی بنا پر سیاست دان اور مفکّرین پہلے سے زیادہ دلچسپی اور انہماک سے اس مسئلہ پر توجہ دے رہے ہیں۔ اس خیال سے کہ یہ خوفناک بحران شاید مادی ترقی کی بے راہ روی سے پیدا ہوا ہے۔ بعض لوگوں نے اپنے مذہبی لٹریچر کا بغور مطالعہ شروع کیا ہے تاکہ ممکن ہے کہ کوئی شعاعِ اُمید وہاں سے حاصل ہو سکے۔ بین الاقوامی معاملات میں پہلے سے زیادہ یہ کوشش کی جا رہی ہے کہ جہاں کہیں بھی ممکن ہو خواہ وہ محدود دائرے میں ہی کیوں نہ ہو، امن و سلامتی سے تمام مشکلات کو سلجھایا جائے۔

لیکن اس پُرامید فضا کے باوجود امن کے راستے میں ابھی بہت سی کٹھن منزلیں طے کرنی باقی ہیں۔ مثلاً:

(۱) ابھی تک یہ پوری طرح ذہن نشین نہیں ہو سکا کہ جب تک امن کے لئے عوام کی ارادی قوّت نہیں اُبھاری جائے گی امن قائم نہیں ہو سکتا۔ جتنے پلان اور سکیمیں تیار کی گئی ہیں، ان سب میں یہی فروگذاشت نظر آتی ہے۔ ماہرینِ نفسیات اس چیز سے تو بخوبی واقف معلوم ہوتے ہیں کہ جنگ کا باعث کیا چیز ہے؟ ایک قوم یا نسل میں کون کون سے عناصر ہیں جو اس کو دوسری قوم یا نسل سے لڑنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ کس طرح انسانی ذہنوں کو متاثر کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ یونسکو کا بنیادی تصوّر ہی یہ ہے کہ "چونکہ جنگ کا شعلہ انسانی ذہن میں پیدا ہوتا ہے اس لئے امن کا دفاع بھی انہی اذہان میں تیار ہونا چاہئے"۔ لیکن یہ تمام علم محض ذریعہ ہے مقصد کے حصول کے لئے۔ کیا اس ذریعے کو کبھی استعمال بھی کیا جا سکے گا؟ نفسیات کا ماہر اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کا انحصار ان لوگوں پر ہے جو مختلف ملکوں میں صاحبِ اقتدار ہیں اور جو بقول برٹرینڈ رسل اپنے ذہن اور پالیسی میں متشدّد اور متعصّب واقع ہوئے ہیں۔ یہ ماہرینِ نفسیات اور امن کے حامی مفکّرین (مثلاً برٹرینڈ رسل) اس چیز سے ناواقف معلوم ہوتے ہیں کہ امن کے لئے عوام میں ارادی قوت کیسے اور کس طرح پیدا کی جا سکتی ہے

(۲) قیامِ امن کی تقریباً سبھی مغربی سکیموں میں ایک قسم کا علاقائی تعصّب کارفرما ہے۔ ان کا مطمحِ نظر صرف مغربی تمدّن کو تباہی سے محفوظ رکھنا ہے، عام انسانیت کی فلاح و بہبود کے تصوّر سے وہ بالکل ناآشنا ہیں۔

(۳) انصاف و عدل کا احساس ابھی تک قوموں میں پوری طرح نمایاں نہیں ہوا۔ اقوامِ متحدہ کے منشور میں تو امن کے لئے عدل کی پوری اہمیت کا احساس موجود ہے۔ لیکن عملاً ہر جھگڑے میں انصاف کی بجائے محض وقتی اور عارضی مصالحت

ہی سے معاملات کو سلجھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بڑی طاقتوں نے کبھی چھوٹی قوموں کے باہمی جھگڑوں میں کوئی دلچسپی نہیں لی اور اگر انہیں مجبوراً اُن کی طرف توجہ کرنی پڑے تو اپنے مفادات کی روشنی میں وہ عدل وانصاف کے اصولوں کو بالکل بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔

(۴) اسی طرح اگرچہ نظری طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ بین الاقوامی معاملات میں اخلاقی اُصول اُسی طرح کارفرما ہیں جس طرح کہ انفرادی زندگی میں، لیکن عملاً یہاں بھی وہی کوتاہی نظر آتی ہے۔ اخلاقی قوانین سے بے نیاز ہو کر جیسا کہ برٹرینڈ رسل کی خواہش ہے، امن کا کوئی منصوبہ کامیاب نہیں ہو سکتا۔

(۵) امن کے ہر منصوبے میں انسان اور کائنات کا ایک بُنیادی تصور موجود ہوتا ہے جو اکثر حالات میں واضح طور پر بیان نہیں کیا جاتا، جب تک یہ بُنیاد واضح نہ ہو، کسی منصوبے کا تسلیم کیا جانا یا اس کی افادیت کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے۔ اس کمی کے باعث لوگ امن کے منصوبوں کو تسلیم تو کر لیتے ہیں۔ لیکن ذہنی طور پر ایک کشمکش اور کُٹھن قائم رہتی ہے جس کی وجہ سے نتائج ویسے اُمید افزا نہیں ہوتے جیسی کہ توقع ہونی چاہئے جب تک یہ بُنیادی تصورات مبہم رہیں گے امن کا قیام کبھی ممکن نہیں۔

جنگ اور امن کے متعلق اسلام کا ایک جداگانہ نظریہ ہے جو موجودہ تاریک دور میں اسی طرح قابلِ عمل ہے جس طرح آج سے کچھ صدیاں پہلے۔ لیکن بدقسمتی سے اسی پہلو کے متعلق لوگوں میں اور خاص طور پر مغربی ممالک میں بہت غلط فہمیاں موجود ہیں۔ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا اخلاق اور مذہب میں "جنگ" کے مضمون کے تحت امن کے مختلف منصوبوں کی بحث کرتے ہوئے یہ مضمون نگار لکھتا ہے۔ "کہ تمام بڑے مذاہب میں صرف اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس نے مشرقی طرزِ جنگ کی ظالمانہ روایت کو قائم رکھا ہے"۔ یہ صرف ایک نمونہ ہے مغربی محققین کی یہ عام عادت ہے کہ وہ اپنے متعصبانہ تصورات کی حمایت میں ہر قسم کے غلط ہتھیار استعمال کرتے رہتے ہیں۔ کبھی عربی عبارت کا ترجمہ غلط کر دیا۔ کبھی متن میں سے کوئی بے ربط سی عبارت پیش کر دی یا بالکل بے بنیاد حوالہ دے دیا۔ کئی صدیوں سے پیدا کردہ تعصبات اپنا اثر ضرور دکھاتے ہیں۔ اگرچہ معلوم ہوتا ہے کہ اب کہیں کہیں اس اثر سے بچنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ مثلاً حال ہی میں ریڈرز ڈائجسٹ میں کسی شخص نے ایک مضمون لکھا تھا۔ جس کا عنوان Islam the misunderstood religion اس نئے رجحان کا پتہ دیتا ہے۔

چنانچہ کچھ تو ان تعصبات کو رفع کرنے کے لئے اور کچھ اس کی اپنی قدر و افادیت کے لحاظ سے اسلام کے منصوبۂ امن کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

پیغمبرِ اسلام کو اپنی تبلیغی زندگی کے ابتدائی دور میں بہت زیادہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ مذہبی آزادی کے حق کی حفاظت کے لئے ایسی شدید مخالفت کی مثال شاید ساری انسانی تاریخ میں نہیں مل سکتی۔ اس حقیر اور بے سرو سامان جماعت کو اپنی بقاء اور اپنے اصول کی حفاظت کے لئے یکے بعد دیگرے کئی جنگوں میں شریک ہونا پڑا اور تقریباً ہر بار وہ اپنے سے زیادہ تعداد اور سرو سامان سے لیس فوج کے مقابلہ میں کامیاب رہی۔ لیکن کیا ان جنگوں کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا؟ کیا کسی طرح امن قائم ہو سکتا ہے؟ اس کا ایک راستہ تو یہ تھا کہ خود آنحضرت صلعم اپنے حق یعنی آزادیٔ ضمیر و عبادت سے دستبردار ہو جائیں جس کا کوئی امکان نہ تھا۔ دوسرا

راستہ یہ تھا کہ شاید حملہ آور خود یہ محسوس کرلیں کہ ان کے تمام منصوبے بے فائدہ ثابت ہو رہے ہیں۔ لیکن اس کا بھی کوئی امکان نظر نہ آتا تھا، یا کوئی تیسرا گروہ ایسا پیدا ہو جائے، جو امن کی خاطر ان دونوں متصادم گروہوں میں عارضی طور پر سمجھوتہ کرادے۔ تاکہ بعد میں کوئی پائدار امن قائم ہو سکے، اس کا بھی کوئی امکان نہ تھا۔ نفسیاتی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے اس ابتدائی دور کی حالت بالکل وہی تھی جو آج ہمارے سامنے ہے جبکہ تمام دنیا مختلف متحارب بلاکوں میں تقسیم ہو چکی ہے اور ہر بلاک دوسرے کو مغلوب کرنے کی فکر میں ہے پیغمبر اسلام نے ایسے ہی خوفناک حالات میں امن قائم کرنے کا منصوبہ تیار کیا۔ اس پر عمل کیا اور کامیاب ہوئے بحالات کی یکسانیت کے باعث ان کی مثال اور عمل ہمارے لئے آج مشعلِ راہ کا کام دے سکتی ہے۔

اسلام نے قوموں کے درمیان مفاہمت اور سمجھوتے کے لئے نہ صرف عہدنامے تحریر کرنے کا رواج شروع کیا بلکہ ان معاہدات کی پابندی کو ایک مذہبی اور اخلاقی فریضہ قرار دیا۔ اس نے دوسرے ملکوں سے روابط قائم کرنے کے لئے سفیر بھیجنے کا انتظام کیا۔ بین الاقوامی قانون کی بنیاد قائم کی۔ مغربی مؤرخوں کا دعویٰ ہے کہ بین الاقوامی قانون کی تدوین اطالیہ اور ہسپانیہ کے قانون دانوں کی مرہونِ منت ہے لیکن حقیقت یہی ہے کہ یہ تدوین اسلامی تمدّن و تہذیب کے زیر اثر کی گئی۔ اسلام کا نقطۂ نگاہ شروع سے ہی انسانی تھا اور اس کا خطاب کسی خاص قوم، نسل یا گروہ سے نہیں بلکہ انسانوں سے بحیثیت انسان تھا۔ حجۃ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلعم کا خطبہ اس حقیقت کا بیّن ثبوت ہے:

"اے نوعِ انسانی میری بات کو توجہ سے سنو۔ میں نہیں جانتا کہ آیا میں پھر اس وادی میں کھڑے ہو کر تم سے اس طرح مخاطب ہو سکوں گا یا نہیں۔ تمہاری جانیں اور تمہارے مال قیامت تک کے لئے ایک دوسرے کے نزدیک محترم ہیں۔ خدا نے ہر ایک کے لئے ورثہ میں حصّہ رکھا ہے۔ اور ایک بچّہ جس گھر میں پیدا ہوگا اس گھر میں رہنے والے باپ کا تصوّر کیا جائے گا۔ یاد رکھو! آدمیوں کے عورتوں پر اور عورتوں کے آدمیوں پر حقوق ہیں۔ یاد رکھو ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے۔ تم سب برابر ہو۔ تمام انسان خواہ کسی قوم، قبیلہ یا نسل سے تعلّق رکھتے ہوں یا ان کے معاشرتی درجوں میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو سب مساوی ہیں۔"

یہ کہتے ہوئے آنحضرت نے اپنے ہاتھ اوپر اٹھائے اور ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ملائیں اور کہا:

"جیسے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں ایک جیسی ہیں، اسی طرح تمام انسان مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ کسی کو کسی پر کوئی وجہ افتخار یا ترجیح نہیں۔ تم سب بھائی بھائی ہو۔"

اس کے بعد آپ نے حاضرین سے سوال کیا: "کیا تم جانتے ہو کہ یہ کون سا مہینہ ہے؟ ہم کس علاقہ میں ہیں؟ اور آج کونسا دن ہے؟" لوگوں نے جواب دیا کہ یہ مقدس مہینہ، مقدس سرزمین اور حج کا دن ہے۔ اس پر آنحضرتؐ نے فرمایا:

"جس طرح آج کا مہینہ محترم ہے، یہ سرزمین مقدّس اور یہ دن پاک ہے، اسی طرح خدا نے ہر انسان کی جان، مال اور آبرو کو مقدس قرار دیا ہے۔ کسی کی جان، مال اور آبرو پر دست درازی کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح اس مہینہ اس سرزمین اور اس دن کی حرمت کو خراب کرنا، جو میں آج تم کو ہدایت کر رہا ہوں وہ صرف آج ہی کے دن کے لئے نہیں، وہ ہمیشہ کے لئے قابلِ عمل ہے۔"

ہے تم اسے یاد رکھو اور موت کے دن تک اس پر عمل کرو۔"

دنیا کے اس غیر معروف کونے میں جس کو لوگ صحرائے عربیہ کہتے ہیں اس عظیم الشان شخصیت نے انسانی مسائل کو خالص انسانی نقطۂ نگاہ سے دیکھا، اور اسی روشنی میں پیش کیا۔ بدی اور ناانصافی، ظلم و وحشت کا مقابلہ کرنے کے لئے اس کا طریقۂ کار محض سلبی نہ تھا، ثبوتی تھا، احتجاجی نہ تھا بلکہ عقلیت، انصاف اور جرأت مندانہ عملیت پر مبنی تھا۔ نبوت کی زندگی سے پہلے آپ ایک دفعہ ایک جماعت میں شریک ہوتے تھے جس کا نام حلف الفضول تھا۔ اس انجمن کا مقصد یہ تھا کہ مظلوموں کی مدد کی جائے۔ خواہ وہ کسی قبیلہ یا نسل سے تعلق رکھتے ہوں۔ رفتہ رفتہ ناخوشگوار حالات اور بے شمار مشکلات کا سامنا کرنے سے عاجز ہو کر دوسروں نے اس انجمن سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے عہد و پیمان کو فراموش کر دیا۔ لیکن آں حضرت نے اپنے حلف کو ہمیشہ یاد رکھا۔ جب آپ نے ایک خدا اور ایک انسانیت کا نعرہ بلند کیا، اور مخالفت اور دشمنی کا ایک طوفان پیدا ہوا تو مخالفین نے آنحضرتؐ کو پریشان و ذلیل کرنے کے لئے ایک تجویز سوچی۔ ابوجہل نے ایک مفلوک الحال آدمی کا کچھ قرضہ دینا تھا اور وہ ٹالے جا رہا تھا۔ قرار پایا کہ اس آدمی کو آپ کے پاس بھیجا جائے اور وہ آپ کو اس قدیم عہد و پیمان کا واسطہ دلا کر آپ سے مدد طلب کرے۔ سب کا خیال تھا کہ آپ مخالفتوں کے طوفان کے ڈر سے کوئی عملی اقدام نہیں کر سکیں گے اور دشمنوں کو آپ کا مذاق اڑانے کا موقع ملیگا۔ لیکن اگر خلاف توقع انہوں نے یہ جرأت کر بھی لی تو پھر ابوجہل کے سامنے آتے ہی آپ کی درخواست ردّ کر دی جائے گی اور ساتھ ہی کچھ جلی کٹی بھی سنائی جائیں گی۔ ہر حالت میں دشمنوں کے لئے آپ کو تنگ اور پریشان کرنے کا کافی موقع ہو گا۔ جب آپ نے اس آدمی سے واقعہ سنا تو بلاکم و کاست آپ ابوجہل کے گھر پہنچے اور دستک دی۔ ابوجہل باہر نکلا تو آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم نے اس آدمی کا قرضہ دینا ہے؟ اس نے اقرار کیا تو آپ نے کہا کہ بہتر ہے کہ یہ قرضہ ابھی چکا دیا جائے۔ ابوجہل اندر گیا اور وہ رقم اس آدمی کو دے دی۔ اس واقعہ سے یہ قطعی نتیجہ نکلتا ہے کہ امن بغیر انصاف کے قائم نہیں ہو سکتا اور حالات کیسے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں انصاف بہر حال انصاف ہے اور اسی پر عمل ہونا چاہئے، خواہ اس سے وقتی طور پر پریشانی اور تکلیف محسوس ہو۔ آپ کا فرمان ہے کہ تمام انسان بھائی بھائی ہیں اور اپنے ظالم اور مظلوم بھائیوں کی مدد کرنا ہمارا فرض ہے۔ مظلوم کی مدد کرنا تو صحیح ہے لیکن ظالم کی مدد کیسے کی جا سکتی ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اس کو ظلم کرنے سے روک کر اس کی مدد کرو۔

قرآن مجید کی مختلف آیات کی روشنی میں اسلامی فلسفۂ جنگ و امن کی تشریح ان مطالب کی توضیح کے لئے کافی ہے۔

قرآن مجید میں کہیں جارحانہ حملہ کا حکم نہیں۔ سورۂ حج میں سب سے پہلی بار قتال فی سبیل اللہ کی اجازت دی گئی۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ وجہ بھی بیان کر دی گئی جس کی بناء پر یہ اجازت دی گئی تھی:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم

اجازت دی گئی ان لوگوں کو جن کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں اور یقیناً اللہ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکال دئے گئے صرف اس قصور پر کہ وہ کہتے تھے کہ "ہمارا رب اللہ ہے" اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعہ دفع نہ

بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيرًا ط (۲۲: ۴۰-۴۲)

کرتا رہے تو خانقاہیں اور گرجا اور (یہودیوں کے) معبد اور مسجدیں جن میں اللہ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے، سب مسمار کر ڈالی جائیں

یعنی جنگ کی اجازت اس لئے دی گئی کہ آزادیٔ ضمیر و عبادت پوری طرح مستحکم ہو جائے اور ہر مذہب کے پیرو اپنے اپنے عقیدے کے مطابق خدا کا نام لے سکیں۔

اس کے بعد سورۂ بقرہ کی مندرجہ ذیل آیات ملاحظہ کیجئے:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ط إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ○ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ج وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ○ وَقَاتِلُوهُمْ حَتّٰى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَّيَكُونَ الدِّينُ لِلّٰهِ ط فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظّٰلِمِينَ۔ (۲: ۱۹۱-۴)

اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں، مگر زیادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ ان سے لڑو جہاں بھی تمہارا ان سے مقابلہ پیش آئے، اور انہیں نکالو جہاں سے انہوں نے تم سے نکالا ہے، اس لئے کہ قتل اگرچہ بُرا ہے مگر فتنہ اس سے بھی زیادہ بُرا ہے۔ اور مسجد حرام کے قریب جب تک وہ تم سے نہ لڑیں تم بھی نہ لڑو، مگر جب وہ وہاں لڑنے سے نہ چوکیں تو تم بھی بے تکلف انہیں مارو کہ ایسے کافروں کی یہی سزا ہے، پھر اگر وہ باز آجائیں تو جان لو کہ اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے، تم ان سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لئے ہو جائے، پھر اگر وہ باز آجائیں تو سمجھ لو کہ ظالموں کے سوا اور کسی پر دست درازی روا نہیں۔

اس میں چند چیزیں قابلِ غور ہیں:

(۱) لڑائی صرف اللہ کے لئے ہو۔ خود غرضی، ملک گیری وغیرہ کے لئے نہ ہو۔

(۲) اس میں کسی قسم کی زیادتی یا حدود اللہ سے انحراف نہیں ہونا چاہیئے۔

(۳) لڑائی صرف اسی وقت تک جاری رہنی چاہیئے جب تک دشمن اسے جاری رکھنا چاہیئے، اور جب دین صرف اللہ کے ہو جائے یعنی ہر فرد کو اپنے ضمیر کی پیروی کی آزادی حاصل ہو جائے تو جنگ ختم ہو جانی چاہیئے۔

اگر جنگ کے دوران میں دشمن صلح کی طرف مائل ہو تو مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ بھی جنگ سے ہاتھ اُٹھا لیں خواہ اس میں دھوکا کا امکان ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ ان کے لئے اللہ پر بھروسہ رکھنا کافی ہے۔ (۸: ۶۲-۳) اسی طرح سورہ توبہ کی پہلی آیات میں معاہدوں کی پابندی پر کافی توجہ دلائی گئی ہے اور اسی جگہ یہ بھی یہی ہدایت کی گئی ہے کہ اگر دشمن کے آدمی اسلام کا نقطۂ نگاہ سمجھنا چاہیں تو ان کو اس بات کا پورا موقع دیا جانا چاہیئے (۹: ۱-۱۲) جنگ میں قیدیوں کو غلام بنانے کی بالکل اجازت نہیں۔ انہیں فدیہ لے کر یا محض مہربانی سے آزاد کیا جا سکتا ہے۔ (۶: ۶۸، ۶۷ / ۵: ۲۴، ۴۷: ۴) اسی طرح جنگ کے متعلق بار بار حدود اللہ کو

قائم رکھنے کی تائید کی گئی ہے۔ جنگ کے اسباب یعنی دوسری قوموں کے مال ومتاع پر نظر رکھنا، اپنے تمدن پر فخر و غرور یا صحیح مقصد کی جنگ میں حدود اللہ کو توڑنے کی کوشش سبھی کی پُرزور مذمت کی گئی ہے۔ (۲۰ : ۱۳۲، ۴۹ : ۱۲)

ایک جگہ قرآن میں امن قائم رکھنے کے لئے پوری تفصیل سے طریقہ بتا دیا گیا۔ اگر اقوامِ متحدہ اس اصول کو مدِّ نظر رکھے تو دنیا کی بہت سی مشکلات حل ہو سکتی ہیں۔ مذکور ہے:

وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰى تَفِیْٓءَ اِلٰۤى اَمْرِ اللّٰهِ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ (۴۹ : ۱۰)

اگر مسلمانوں کی دو جماعتوں میں لڑائی ہو تو آپس میں صلح کرادو۔ اگر ان میں سے کوئی سرکشی کرے تو اس سے لڑو یہاں تک کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع کرے۔ اگر وہ واپس آجائیں تو ان کے درمیان عدل اور انصاف سے صلح کرادو۔ یقیناً خدا انصاف کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔

یہاں جنگ کے آغاز سے لے کر امن قائم ہونے تک تمام عمل کو ایک بین الاقوامی عہد نامہ کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ آخری منزل کی ہدایات خاص طور پر قابلِ غور ہیں۔ جنگ اصل مقصد تک محدود رکھنی چاہئے اور پہل کرنے والوں کے ساتھ بھی انصاف کرنا ناگزیر ہے کیونکہ کوئی ایسا امن جو ظلم کی بنیاد پر قائم ہو گا وہ ایک دوسری جنگ کا پیش خیمہ ثابت ہو گا۔ اس اصول کی بہترین مثال آنحضرتؐ نے فتح مکہ کے وقت پیش کی جب آپ نے اپنے بدترین دشمنوں کو معاف کر دیا۔ آپ نے بڑے کٹھن حالات میں امن قائم کیا اور عدل و بخشش سے اسے قائم رکھا۔

ان تمام واقعات سے ہمیں موجودہ دَور کی مصیبتوں کے لئے صرف ایک ہی لائحہ عمل نظر آتا ہے کہ جب تک انسان اپنی اخلاقی اور روحانی فطرت کو بروئے کار نہیں لائیں گے، تب تک دنیا میں امن کا قائم کرنا بالکل ناممکن ہے۔ سیاسی ریشہ دوانیوں سے یا ایک دوسرے کی طاقت کے ڈر سے ممکن ہے کہ لڑائی کا خطرہ ٹل جائے یا وقتی طور پر تخفیفِ اسلحہ کا منصوبہ طے پا جائے۔ لیکن عدل و انصاف اور انسانیت کے صحیح عملی احترام کے بغیر پائیدار امن قائم ہونا بالکل ناممکن ہے۔ اور یہ تب ہی حاصل ہو سکتا ہے اگر انسان کو زندگی اور کائنات کا بامقصد ہونے پر یقین ہو جائے۔ جب تک ہم اس مادیّت کے چکّر میں پھنسے رہیں گے اور صحیح روحانی اقدار سے منحرف رہیں گے تب تک اس دنیا میں امن اور چین کی زندگی ناممکن الحصول ہے۔

بعض معاشرتی فلسفیوں نے انسانی فطرت کا نقشہ بہت بھیانک کھینچا ہے۔ ان کے نزدیک انسان فطرتاً علحدگی پسند، ظالم اور وحشی ہے۔ ایسے مسالک فلسفیانہ کا نتیجہ قنوطیت ہے جس سے ہماری مدافعانہ قوت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ ایسے حالات میں اگر امن قائم ہے تو اس کی بنیاد صرف خوف پر ہوتی ہے۔ اگر ایک ملک یا ایک بلاک کو معلوم ہو جائے کہ وہ دوسرے کے مقابلے پر طاقتور ہے تو دُنیا کو جنگ میں دھکیلنے سے اُسے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی۔ ایسا امن جس کی بنیاد محض خوف پر ہو بالکل بے معنی اور لغو ہے وہ فلسفۂ حیات جس کے نزدیک انسانی زندگی اور کائنات بلا مقصد ہیں، جس کے خیال میں تمام انسانی زندگی کا بنیادی

محرک سوائے خود غرضی کے کچھ نہیں، جس کے نزدیک اخلاقی اقدار محض اضافی ہیں اور جن میں کوئی مطلق حقیقت نہیں بلکہ محض مختلف جذبات کا اظہار ہیں، ایسے فلسفۂ حیات کا لازمی نتیجہ قنوطیت ہوتا ہے اور قنوطی فلسفۂ حیات کی بنیاد پر کوئی پائدار امن نہیں قائم ہو سکتا۔ اس کے برعکس اُس فلسفۂ حیات کے حامی جن کے نزدیک یہ کائنات اور انسان با معنی ہیں اور جن کی تخلیق ایک واضح مقصد کے تحت ہوئی ہے جس کے حصول میں سبھی مشغول ہیں، وہی صحیح معنوں میں روحانی بنیاد پر اس دنیا کے مسائل پائدار طریقے سے حل کرنے کے اہل ہیں۔

برٹرینڈ رسل کا خیال ہے کہ مذہبی اعتقاد ایک بے کار چیز ہے۔ کیونکہ ایسا اعتقاد اس کے خیال میں کسی عقلی شہادت پر مبنی نہیں ہوتا۔ یہ بات تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ ایسا اعتقاد جو کسی عقلی شہادت یا تجربہ پر مبنی نہ ہو انسان کی صحیح راہنمائی نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر مذہبی اعتقاد کی بنا عقل اور تجربہ پر ہو ـــ خواہ وہ تجربہ بالکل ذاتی ہو اور اس کو ہم دوسروں تک منتقل نہ کر سکتے ہوں۔ اور اگر اسے دوسروں کے سامنے بیان کیا جائے تو دوسرے لوگ اس سے مطمئن نہ ہوں۔ تب بھی ایسا اعتقاد اس شخص کے لئے قابلِ اعتماد اور عمل ہے۔ لیکن درحقیقت امن کے مسئلہ میں یہ سوال اُٹھانا ہی بے کار ہے۔ کیونکہ امن بغیر باہمی تعاون و اشتراک کے ممکن نہیں۔ اگر برٹرینڈ رسل کے نزدیک مذہبی اعتقاد کسی عقلی یا تجرباتی شہادت پر مبنی نہیں تو نہ سہی، اگر کوئی مذہبی گروہ یا جماعت امن کے اعلیٰ مقاصد کے لئے تعاون کا ہاتھ بڑھائے تو اس کے ساتھ اشتراک ناگزیر ہو جاتا ہے۔ جب تک ان خطوط پر کوئی بین الاقوامی ادارہ قائم نہ ہوگا جو دنیا کے تمام انسانوں اور ملکوں کے تعاون سے امن کے لئے پُرجوش اقدام کرے تب تک انسانیت کی آیندہ ترقی و بہبودی کا کوئی امکان نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے ادارے کی کامیابی کے لئے کافی سرمایہ، کافی تحقیقات اور مفکرین کی ہمہ وقت خدمت کی اشد ضرورت ہے۔ لیکن اس کے بغیر کوئی اور نجات کا راستہ بھی نہیں۔

اسی طرح ہماری یونیورسٹیوں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ نوجوانوں میں ایک ایسا ذہن پیدا کریں جس سے وہ آیندہ انسانیت کے تحفظ اور احترام کے لئے اپنے دل میں ایک بے پناہ جذبہ اور اس کے حصول کے لئے قوتِ عمل کا مظاہرہ کر سکیں۔ ہمیں نا اُمید ہونے کی بالکل ضرورت نہیں۔ انسانی فطرت میں جہاں بدی کی طرف راغب ہونے اور عدل و انصاف سے منحرف ہونے کے لئے بے شمار مواقع موجود ہیں، وہیں نیکی، اخلاق اور خیر کے راستے پر گامزن ہونے کے لئے اس میں بے پناہ صلاحیتیں موجود ہیں، بشرطیکہ ان کے اظہار کے لئے سازگار ماحول پیدا کیا جا سکے اور اسی سازگار ماحول کا پیدا کرنا ہی وقت کی اہم ضرورت ہے۔

(تلخیص و ترجمہ)

جناب سید ہاشمی فرید آبادی

سلمان و روٓنی اور شیبانی خاندان

سلطان ابراہیم غزنوی سے بہرام غزنوی کے زمانے تک شیبانی خاندان کے چند افراد ہندوستان میں جولانیاں کرتے رہے۔ مختلف اوقات میں لاہور ان کے زیر انتظام رہا۔ لیکن آخری امیر ہیثم[1] کے سواد و سرے شیبانیوں کا حال متداول و میسر تاریخوں میں میّسر نہیں آتا۔ ناچار ہمیں لاہوری سخن طراز روٓنی اور مسعود سعد سلمان کا سہارا لینا پڑتا ہے، جنہوں نے ان امیروں کی مدح میں قصیدہ خوانیاں کی تھیں۔ اور وہ کسی قدر مغشوش صورت میں محفوظ رہ گئی ہیں[2]۔ شاعروں کی رہنمائی میں کسی صراطِ مستقیم کے ملنے کی توقع بھی نہ رکھنی چاہیے تاہم ایسے نامور عمائد لاہور اور فاتح سپہ سالاروں کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ قصائد کی دھندلی روشنی میں جو کچھ مطالب ہاتھ آئے ٹٹول ٹٹول کر اکٹھے کرتے ہیں۔

خاندان کا پہلا سردار نجم الدین زریر شیبانی معلوم ہوتا ہے۔ اس کے باپ کی صرف کُنیت "ابوحلیم" شیبانی سے ہمیں واقفیت ہوئی اور یہی بیٹے (زریر) سے اور آیندہ اسی خاندان اور کنیت والے شیبانی سے ملتبس کر دیا گیا ہے۔ مگر بہ احوالِ ظاہر نجم الدین زریر پسر ابوحلیم ہی مراتب عالیہ پر سرفراز ہوا۔ اور اسی کے سلطان ابراہیم سے بغاوت کرنے پر مسعود سعد نے خاندان کے پترے کھولے۔ (ص ۲۷) یعنی لکھا ہے کہ جب (وہ) اپنے وطن جاجرم وشت اسفرائن (خراسان) سے غزنی آیا تو ایک مریل بڈھے گدھے پر سوار تھا۔ دھجی اس کی لگام اور لکڑی کی رکاب تھی۔ پھٹے نمدے کا لباس پہنے ہوئے تھا۔ اور پیٹ بھر کے روٹی مل جانا اسے بہت غنیمت معلوم ہوتا تھا۔ محض بادشاہ کی عنایت سے اس مرتبے کو پہنچا کہ چالیس ہزار جنگ آزما سوار اس کے زیرِ عنان اور ہندوستان جیسی سرسبز و وسیع ولایت تحت فرمان آگئی۔ اسی جاہ و دولت نے اس کا دماغ خراب کیا کہ اپنے ولی نعمت سے سرکشی کی۔ اور آخر کو کفرانِ نعمت کی سزا پائی[3]۔

---

[1] اصل "بوحلیم" ہے جس کی طبقاتِ ناصری وغیرہ میں ایک دو جگہ صراحت مل سکتی ہے تعجب ہے اس کتاب کے فاضل مصحح آقائے حبیبی اس خاندان کو ابدالی۔ میانوالی کے جاٹ یا افغانوں کی برادریوں میں تلاش کرنے جاتے ہیں۔ حالانکہ شیبانی صریحاً عربی نژاد خاندان تھا جو پہلے خراسان میں بسا، پھر غزنی اُٹھ آیا تھا۔

[2] دیوان مسعود سعد کے فاضل مقدمہ نگار نے خاندان شیبانی کو ذیلی عنوان کا موضوع بنایا اور ان کی محنت سے ہم نے فائدہ اُٹھایا مگر وہ بھی آخر میں اقرار کرتے ہیں کہ روٓنی اور مسعود کے قدیم و صحیح نسخے دستیاب ہوں، تو ان امیروں کے حالات کی مزید تحقیق ہو سکتی ہے۔

[3] یہ حالات اس کے باپ ابوحلیم کے نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ روٓنی کے قصیدہ ۲۹ سے مستفاد ہوتا ہے کہ وہ بھی ذی مرتبہ سردار تھا جس کے عہد کا شروع میں زریر وارث بتایا گیا:۔ "زکسب جاہِ پدر شاد باش و برخوردار زریر نجم سپہ پرور سپہ سالار"

آگے چل کر قصیدے میں ایک اور باغی سردار "عمر" کا قصہ آتا ہے کہ وہ پانی کے ذریعے فرار ہونا چاہتا تھا۔ بادشاہ نے "مراکب چوبیں" تعاقب میں دوڑائے۔ ان کاٹھ کے گھوڑوں میں ہر ایک پر دو دو سو سپاہی سوار تھے۔ "عاصی" سردار فرعون کی طرح دریا میں ڈوب کر دنیا کے پار گیا۔ ممکن ہے کہ یہ عمر اسی نجم الدین کا کوئی بھائی یا بیٹا ہو۔ ہم قصیدے کے چیدہ متعلقہ اشعار نقل کئے دیتے ہیں، اگرچہ ان میں بھی بعض الفاظ مشکوک رہ گئے ہیں:

ہمہ زمین و زماں خرم ست و آباداں — بہ بادشاہ زمین و بہ شہریار زماں
ابوالمظفر سلطان عالم ابراہیم — کہ روزگار نہ بیند بحق چو او سلطاں
بگو بدآں کہ خلاف خدائے گاں خواہد — کہ کارنامۂ بے مغرور ایکے برخواں
نگاہ کن کہ چہ بر خویشتن بپیچید زوے — چگونہ روئے بدو داد محنت و حرماں
شدش فراش آں حال کامد از جا جرم — ند قبائے پوشیدہ پارہ و خلقاں
براہ مرکب او بود پیر لاشش خرے — زچوب کردہ رکاب و زلیف کردہ عناں
ہمہ فراغت او آنکہ گرم خفتے شب — ہمہ تنعم او آنکہ سیر خوردے ناں
لباس خویش پشم و بساط نرمش خاک — سلیح و آلت خاشاک و خون او انبان
بفر دولت و اقبال شہریار اجل — بقدر و رتبت بگذاشت تارک از کیواں
چو یافت از ملک شرق زور و زہرۂ شیر — بدو سپرد ملک مرغزار ہندستان
ولایتے کہ بدو داد خسرو عالم — ہزار رائے فزوں بود در نواحی آں
بطول بود زمہیارہ تا با آسا سرو — بعرض بود زکشمیر تا بسیبستان

(مہیارہ) دریائے جہلم کے کنارے کا غالباً وہی شہر تھا جس کی ایک اور جگہ املا "ملہیارہ" پڑھی گئی ہے۔ شاعر کی سوانح میں ہم پھر اس طرف رجوع کریں گے۔ "آسا سرو" لاعلمی کی مٹی میں دب گیا بجز اس کے کہ ہم اسے "آب سرو" قرأت کریں۔ جو سرجو (یا گاگرا) ندی کی قدیم فارسی املا تھی۔ جہلم کے مقابلے میں اسے لانا غیر موزوں نہ تھا۔ اور شمالی ہند کا یہی علاقہ سلطان محمود اعظم کی میراث بھی تصوّر کیا جا سکتا تھا۔ "سیبستان" شمال مغربی سندھ کا پرانا سوستان، بعد کا سیہوان سمجھنا سہل ہے۔ اگلے شعر میں رائے راجہ کے ساتھ "خان" بھی مذکور ہیں۔ اور بالواسطہ پنجاب و سندھ میں مسلم ریاستوں کی خبر دیتے ہیں)

"چو مار بیچارہ بودے ز حد تیغش رائے — چو برگ لرزاں شدندے ز نوک تیرش خاں
چو از قبائل نسبت بہر آل شیباں کرد — شدند بر فلک از مفخرش بنی شیباں
بداں سپاہ و بداں خواستہ فریضہ شد — بگشت دہر بہوش و مغز او عصیاں

لہ ستائش سلطان ابراہیم۔ صفحہ ۳۷۔

بہ نیم ساعت کفران زہر چہ نعمت داشت　　تہی نشاندش آرے چنیں کند کفران

زپائے ہا بہ بندے شدش دوال رکاب　　بگردن اندر طوقے شدش زہ خفتان

طلوع بودش چون نجم و نجم نام وے است　　غروب باشد آرے پس از طلوع بدان

بقرب خسرو شد محترق چنیں باشد　　ہر آں ستارہ کہ با آفتاب کرد قران

آخر کی چار بیتوں سے ڈرامائی انداز میں اس بزرگ سپہ سالار اور صاحب حکومت امیر کبیر کی معزولی اور گرفتاری ثابت ہوتی ہے۔ پھر سلطان کے فضائل، حسن تدبیر اور اقبال مندی کی مدح کے بعد ایک اور سرکش سردار عمر کا معرکہ بیان کیا گیا ہے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ نجم الدین شیبانی کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ لیکن بظاہر وہ لاہور کے تو ابع میں ملتان یا مغربی پنجاب کا حاکم اور کنار ندیا کسی قلعے کا کرسی نشین تھا۔ شاعر نے یہ واقعہ اس خوبی سے نظم کیا ہے کہ ہم چند شعر نقل کئے بغیر نہ رہ سکے :-

عمر چو دید کہ آمد سپاہ خسرو شرق　　بہ تاب آتش سوزان و زور باد وزان

در آب جست چو ماہی از آنکہ دانست او　　کہ تیغ خسرو مرگ است راست از ونتوان

ز بہر جنگ ملک مرکباں چو بیں ساخت　　نہنگ وار در افگندشاں بآب روان

نشستہ در شکم ہر یکے دو بست سوار　　بزیر ایشاں آں مرکباں بر آبستان

در آب غرق عمر با سپاہ چوں فرعون　　ملک مظفر گشتہ چو موسیٰ عمران

زریر شیبانی کا مناصب جلیل سے معزول اور پھر قلعۂ نائے کے شاہی بندی خانے میں محبوس کیا جانا یقینی طور پر معلوم ہے۔ مسعود سعد سلمان بھی دہک اور سو میں نظر بند رہنے کے بعد اسی قلعے میں منتقل کیا گیا اور جیسا کہ آگے آتا ہے، وہاں نجم الدین زریر شیبانی سے ملاقی ہوا تھا۔ قرائن سے شاعر کا نائے میں بھیجے جانے کا سال ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء قیاس ہوتا ہے لیکن اگر یہ سمجھا جائے کہ زریر کو سلطان ابراہیم کے عہد میں امارت ہند کے عہدے پر فائز کیا گیا تھا تو یہ شہزادہ سیف الدولہ محمود کے نائب السلطنت مقرر ہونے یعنی (۴۶۹ھ/۱۰۷۶ء) سے پہلے ہی کا زمانہ ہو سکتا ہے۔ اس قیاس کی تائید میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ سلطان ابراہیم غزنوی کی جن شاندار فتوحات کی ہندستان کی تاریخوں میں گونج باقی رہ گئی ہے، وہ سیف الدولہ کے لاہور آنے سے قبل اسی شیبانی سپہ سالار کی محنت و جانبازی کا ثمرہ ہونگی اور انہی کے صلے میں اسے "مرغزار ہندوستان" تفویض کیا گیا ہوگا۔ لیکن دقت یہ ہے کہ اگر اس کی سرکشی اور گرفتاری کو سیف الدولہ کی امارت سے ماقبل خیال کریں تو نائے میں اس کی قید کا زمانہ ۱۸ سال تک ممتد ہوگا، جو بہت بڑی مدت معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ غیر ممکن نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم اُستاد رُونی کے قصائد کی سرخیاں پڑھیں تو یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ زریر شیبانی کا مرتبہ وزارت اور سپہ سالاری سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ مسعود سعد سلمان کے ایک قصیدۂ مدح (ص۴۱۹) میں بھی جہاں اس کے جنگی کارنامے گنائے ہیں "وزیر" لکھا ہے مگر یہ غالباً کتابت کی غلطی ہے

بہرحال عُہدہ جو کچھ ہو وہ لاہور کے مرکز ہی سے ممالک ہند پر فوج کشی کرتا ہے جس کی ہمارے دونوں شاعر دل کھول کر داد دے

رہے ہیں۔ ابو الفرج رونی کہتا ہے :۔

ازجہاں آفریں ہزار ہزار — آفریں باد بر سپہ سالار
بو حلیم زریر شیبانی — پیلِ صف دار و شیرِ آتش کار
آنکہ آسیب تیغ او برسید — ازلبِ سند تا بہ دریا بار
آنکہ معبود اہل ملہی را — خرد بشکست و ضبط کرد حصار
آنکہ رہ زد بدشت نارائن — درمیانِ ہزار داند سوار
ہرکہ با او برابری طلبد — گو چنیں یک دو کار کرد بیار
نیزہ بستاں و حملہ بر بر جائے — لشکر دیوپال را بردار

ملہی علم کے طور پر قصائدِ رونی میں دوسری جگہ بھی آتا ہے۔ (مثلاً قصیدہ ۱۷ میں) لیکن صاف طور پر واضح نہیں کہ مقام تھا یا کسی راجہ کا نام تھا۔ مسعود سعد کے دیوان میں قنوج کے راجہ کا نام "ملہی" نظر سے گذرتا ہے (اوپر۔ باب سوم، فصل سوم) "نارائن" عجب نہیں کہ وہی نرائن (نواح انبالہ و کرنال) کا بھیانک میدان ہو۔ جسے مہابھارت سے لے کر احمد شاہ درانی تک تاریخ اور قبل تاریخ زمانے کی کئی بڑی بڑی لڑائیاں آدمی کے خون کی سرخیاں بہم پہنچا چکی ہیں۔ بہرحال زریر شیبانی کی یہ کوئی بڑی مہم تھی، بظاہر مسعود سعد اسی کی بعض مزید تفصیلات فراہم کرتا ہے۔

اے عزا کار حیدرِ صفدر — اے سخا پیشہ حاتم سرود[1]
قطب ملت و زیر شیبانی — مفخر آں و زینتِ گوہر
چوں تو ناکردہ گردشِ ایام — چوں تو نادردہ گردشِ اختر
بغزا رفتہ با ہزار نشاط — آمدہ باز با ہزار ظفر
کردہ اندر صمیم تابستاں — بیش بر کشورے وحش چو سقر
اندریں رہ ہزار بت کدہ بیش — کردہ ویراں بجنبش لشکر
اندراں غزو صد ہزار فزوں — بہ پئے پیل کردہ زیر و زبر
تو کشیدہ سپہ بہ نارائن — مالوہ از تو در گریز و حذر
وز شکوہ تو روشنائی روز — تیرہ گشتہ بر اہل کالنجر
لب کفر از نہیب نہب تو خشک — چشم شرک از ہراس یاس تو تر

یہ آخری شعر حسن بلاغت کی بنا پر آیندہ نقل ہوتا رہا۔ اور حقیقت میں تحسین کا حق دار تھا۔ مگر اس سے بھی بلیغ اگلے

[1] مدح نجم الدین شیبانی صفحہ ۲۱۸

[2] غالباً زریر ہے۔

شعر ہیش جن میں شاعر کے قلم نے ترتیب لشکر کی شبیہ دکھائی ہے کہ وہ ایک متحرک پہاڑ کی طرح بڑھتا تھا۔ جس کے دونوں سروں پر پچاس پچاس دیوہیکل ہاتھی کی گنجان صفیں اسے اژدہائے دوسر کی ہم صورت بناتی اور لوگوں کے دل دہلا دیتی تھیں:

"خلق را ساختہ معسکر تو — صورتے شد ز عرصۂ محشر
یک رمہ کوہ دیدہ ہرگز کس — کہ رواں شد بروئے صحرا بر
ہر یکے در میانۂ دوستوں — اژدہائے فرو فگندہ دُوسر
گر در فتارِ شاں بکوہ و دشت — بانگ آئینہ شاں بہ بحر و بر
گر ندیدی کہ من ہمی گویم — پیش لشکر گہ تو گو بنگر
تا بہ بیند گزیدہ پنجہ پیل — ہمہ ہاموں تورد و دریا در
ہمہ عفریت شخص و صاعقہ فعل — ہمہ خارا سُرین و سنداں بر

یہ سب اہتمام بادشاہ (ابراہیم) کی خدمت اور خوشنودی کے واسطے ہیں اور اسی پر منحصر نہیں۔ خود پتھر اس کے لئے چاندی لاتا ہے۔ مٹی اس کی زربخشی کے لئے سونا، اور سمندر تحفے میں موتی حاضر کرتے ہیں۔ اس کی آرائش بزم کے لئے ترکستان میں مائیں خوب صورت بچے پالتی ہیں۔ صحرا اچھے سے اچھے بچھیرے نکالتا ہے۔ روم و بغداد، بصرہ و ششتر فرش و لباس کے واسطے بہترین کپڑا تیار کرتے ہیں...... یہ تو سب کچھ ہے مگر زندہ ہاتھی نذر میں لانا سپہ سالار زریر ہی کا کام ہے۔

بہ ہمہ وقت ہا ازیں اجناس — ہر کس آرد بضاعتے درخور
کہ تواند کہ زندہ پیل آرد — تو توانی، تولئے پیلِ مفدر!

اس قصیدے میں ضمناً ہم زریر کے مرحوم باپ کا نام "ابو حلیم شیبانی" پڑھتے ہیں:-

"شاد زی شاد زی خداوندا — کز بزرگی و جاہ چوں تو پسر
تربتِ بوحلیم شیبانی — روضۂ شد ز خلد با کوثر"

ایک اور مقام پر اسی ولایت کے ساتھ بظاہر اس کے دو نوجوان فرزندوں کا نام شعیب اور غضنفر بتایا ہے

شاد بادا ے زریر دولت یار — دیر زی اے گزیں سپہ سالار

وہ عراق و خراساں میں بڑی بڑی مہمات سر کر کے آیا اور شاہی قدردانی سے مزید اعزاز و مراتب کے ساتھ دوبارہ ہندوستان بھیجا گیا ہے:-

---

۵۱ لطف بیان کے اعتبار سے اسی امیر کی مدح میں مسعود کی یہ رباعی بھی یاد رکھنے کے لائق ہے۔

اے فتح بخاست روز بازار تو خیز — در کوکبۂ سپہ سالار آویز
اے نصرتِ دین بخیر بکشائے نخیز — اے کفر ز از زریر بوحلیم ست گریز!

شاہزادیدی آفتاب نہاد — اندر ایوان آسمان کردار
نور گسترد بر تو چندانی — کہ شدی چوں بہ رو پنج و چہار
برکشید و چنیں نوید کہ دید — رتبت تو چو چرخ آئینہ دار
بازگشتی بسوئے ہندستان — کارہا کردہ چوں ہزار نگار

ہندستان میں اس کی آمد نے جنگ کا بازار تیز اور شرک کے دانت کُند کر دئے ہیں :۔

کُند شد باز شرک را دنداں — تیز شد باز رزم را بازار
خود ہا را کشادہ گشت غلاف — تیغ ہا را زدودہ شد زنگار
باز در مرغزار ہندستاں — شاخ مروی سعادت آرد بار
از تن گم رہی بریزد پوست — در دل کافری بروید خار
پسرِ بو حلیم شیبانی — سرکش و صفدر و یل و سردار
کیست اندر زمین ہندستاں — ایں شگفتی ازاے خانہ شمار
کہ نہ لرزد ز ہول تو چوں مرغ — کہ نہ پیچد ز ترسِ تو چوں مار
سلوتے ہست ایں چنیں ہائل — لشکرے ہست ایں چنیں جرار
بر شعیب و غضنفر ایں دو ہزبر — کہ سپاہ گراں سبک بہ شمار
آں چناں داں کہ نصرت و فتح اند — ایں عزیزانت بر یمین و یسار

لیکن یہ مجسم فتح و نصرت یعنی شعیب و غضنفر آیندہ دشتِ گم نامی میں چلے جاتے ہیں اور پھر سامنے نہیں آتے۔ خود زریر کی نسبت ہم ایک قصیدے میں دیکھتے ہیں کہ ابو رشید سے شاعر سفارش کر رہا ہے کہ ہندستان کی سپہ سالاری مشار الیہ کو سونپ دی جائے۔ رشید محتاج شہزادہ علاء الدولہ مسعود کے زمانۂ امارت لاہور میں غالباً اس کا اور پھر خود سلطان ابراہیم کا وزیر تھا۔ اس کے معنے یہ ہونگے کہ نلے کی قید سے چھوٹ کر زریر کم سے کم کچھ مدت تک اپنا سابقہ سپہ سالاری کا عہدہ نہیں پا سکا۔ یہ شعر ابو رشید کی طولانی مدح میں بہ تصحیح مصحح اس طرح آتے ہیں۔

مرغزار نشاط را بہ سپار — بزریر آں ہزبر ہندستاں
آنکہ از گوہرش بہ چرخ رسید — رتبتِ گوہر بنی شیباں

آخر میں قلعہ نامے میں مسعود سعد کی پیش گوئی کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ اس نے زریر شیبانی کی رہائی اور بحالی کا جو حکم لگایا تھا وہ صحیح نکلا۔ شاعر ایک تہنیت نامے میں اسے نیک فال اور آیندہ ترقی کی اُمید لاتا ہے۔ اگر اس نامی سپہ سالار کی سوانح ٹھیک ٹھیک مرتب ہو سکتی تو یہ قید و نجات کا واقعہ اپنی جگہ کہیں اوپر ندکور ہوتا۔ لیکن قصیدے میں کئی کار آمد اشارے

سطے ہیں لہذا متعلقہ اشعار کو ہم نظر انداز نہیں کرسکتے:

اے خداوند عید روزہ کشائے	بر تو فرخندہ شد چو فرِّ ہمائے
مژدہا وارِدت ز نصرت و فتح	شاد باش و بعز و باز گرائے
اے سخا کار را و بزم افروز	دے ہما پیشہ گرد رزم آرائے
بدہ انصاف آنچہ می بینی	من بگفتم ترا بقلعۂ نائے
مژدہا دادمت بقوّتِ دل	وعدہ ہا کردمت بصحت رائے
فالہائے کہ من زدم دیدی	کہ چگونہ تمام کرد خدائے
آنچہ کردست و آنچہ خواہد کرد	دہ یکے نیست یک دو ماہ بپائے
ہم بدیں تیغ ہائے آتش بار	ہم بدیں سرکشانِ آہن خائے
رُتبتِ بوحلیمیاں برکش	افتخار زریریاں بفزائے

آخری شعر سے یہ نکتہ روشن ہوا کہ پورا خاندانِ شیبانی پہلی کنیت سے "بوحلیمی" معروف ہوگیا تھا۔ اسی کنیت کو طبقات ناصری میں "باحلیم" لکھا ہے۔ وہ بعد کے ہندی تلفظ و تصرف سے یا غلط نویس کاتبوں کی بدولت "بہلیم" بن گیا۔ کہ عرب کے بجائے بھارت سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔ القصہ شاعر نے زریر شیبانی کے بارے میں اس مرتبہ بھی خوش آیند حکم لگائے تھے۔ مگر معلوم ہوتا ہے وہ صحیح نہ نکلے نجم الدین کے اقبال کا آفتاب غروب ہوگیا۔ البتہ خاندانِ شیبانی کے دو نئے ستارے اُفق لاہور پر طلوع ہوئے جن میں ایک سپہ سالار "محمد علی سرہنگ" تھا جس کی خاندانی کُنیت آگے چل کر نام کے آگے لگا دی گئی۔ اور "محمد بہلیم" لکھا جانے لگا۔ دوسرا اسی کا بھائی ربیع شیبانی بظاہر والئ لاہور مقرر ہوا اور ولایت ہندستان کے دیوانی اور مالی انتظامات اس کے سپرد کئے گئے۔

یہ ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء کا واقعہ ہے۔ یہاں ہمیں چند جملوں کی کڑیوں سے تاریخ کا سلسلہ جوڑ لینا چاہیئے کہ ۵۰۸ھ یا ۵۰۹ھ میں علاء الدولہ مسعود (الکریم) نے وفات پائی۔ ایک پادشاہی کے بارہ بیٹے وارث چھوڑے۔ ان میں لاہور کا نائب السلطنت شیرزاد مرحوم باپ کی تقلید پر قوی تر دعوئ رکھتا تھا۔ ایک روایت کی رُو سے اس نے غزنی کے قریب بُست میں اپنی بادشاہی کا نقارہ بجایا، اور چند ماہ اس نعمتِ عظمیٰ سے لطف اندوز ہوا۔ لیکن امرائے غزنی ساتھ نہ تھے[1]۔ شاید سنجر سلجوقی کا خوف غالب تھا جس کی بہن عہد عراق مرحوم سلطان غزنی سے بیاہی تھی۔ اور اس کے بطن سے دو شہزادے، سلطان الدولہ ارسلان اور معزالدولہ بہرام میراثِ پدر کے اُمیدوار تھے۔ چنانچہ اوّل ارسلان غالب آیا۔ شیر شکار شیرزاد بھائی کے ہاتھ سے شکار ہوا۔ (۵۰۹ھ/۱۱۱۵ء) مگر ارسلان کی

---

[1] بعض تاریخوں میں لکھا ہے کہ وزیر عبدالحمید احمد عبدالصمد نے شیرزاد کو لاہور سے بلوا کر اعزاز و احتشام سے غزنی میں تخت پر بٹھایا اور چند ماہ عیش پرستی اور کثرتِ مے خوارمی پر اسے متنبہ کرتے رہے۔ (دیکھئے حیات مسعود سعد از نویم الدولہ)

سلطانی بھی گویا ڈھائی گھڑی کی بادشاہی تھی کہ ۵۱۱/۱۱۱۷ع ہی میں ختم ہوگئی بمعزالدولہ بہرام سلجوقیوں کی مدد سے تختِ غزنی پر متمکن ہؤا بعض تاریخوں میں اسی کو سنجر کا سگا بھانجا لکھا ہے لیکن یہ جداگانہ موضوع ہے۔ یہاں یہ بتلانا مقصود ہے، کہ ربیع اور محمد شیبانی سلطان ارسلان کے جاں نثاروں میں ممتاز ہوئے۔ اسی بادشاہ نے وفاداری کے صلے میں ولایت ہندستان تفویض کی۔ مسعودِ سعد ایک طولانی دوگانہ قصیدے میں ارسلان کی تاج پوشی پر اس طرح تہنیت سرائی کرتا ہے:۔

بر صُفّۂ پادشاہ بگذر ۔۔۔ وآرائشِ تخت و ملک بنگر
بر تخت نشستہ خسروِ شرق ۔۔۔ منصور و مؤیّد و مظفّر
سلطان ملک ارسلان مسعود ۔۔۔ تاجِ ملکانِ عصر یکسر
بے رنج بکام دل رسیدہ ۔۔۔ از یاریٔ بخت و عون کرگر

پروفیسر محمود احمد

زرعی مسائل

پاکستان کو جو زرعی مسائل درپیش ہیں ان کا موجودہ زرعی نظام میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کرنے کے بغیر کوئی علاج ہے۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم ہی نے ایسا کیا گناہ کیا تھا کہ ہمیں قومی تخلیق کے پانچ سال کے اندر اندر موجودہ نظام کی حدود میں رہتے ہوئے ناقابلِ علاج زرعی مسائل سے سابقہ پڑ گیا ہے۔ سو جواب یہ ہے کہ یہ حال قریب قریب ساری دُنیا کا گذشتہ نصف صدی کے کسی نہ کسی حصّے میں ہو گیا تھا۔ اس کی وجہ آبادی کا پھیلاؤ ہے جس سے ساری دنیا کی آبادی کے لئے کُل دنیا کی زرعی پیداوار ناکافی ہو گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علم اور سائنس کی ترقی نے یہ چیز بھی بتا دی کہ یہ زرعی پیداوار کئی گنا بڑھائی جا سکتی ہے۔ اور امکانی زرعی پیداوار صرف موجودہ آبادی کے لئے کافی ہو گی بلکہ اس سے دُگنی آبادی کے لئے جہاں تک زرعی فن کا تعلق ہے کھانے پینے کی کوئی کمی نہیں ہو سکتی۔ اس علم کے ساتھ ساتھ سماجی مسائل نے اسی زمانے میں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی جو اس سے پہلے عالمگیر وسعت کے ساتھ اس تعمق سے نہیں جانچے جاتے تھے۔ اور اگرچہ سماجی خیالات کے کئی گروہ ہیں۔ لیکن اس چیز میں سب متفق ہیں۔ کہ سماجی انصاف سب کے ساتھ ہونا چاہیئے۔ اور جس حد تک زرعی نظام سماجی انصاف کا راستہ روکتا ہے اسے بدل دینا چاہیئے۔

امریکہ کا زرعی نظام۔ مسئلے کے اس پہلو کی شدّت سب ملکوں میں یکساں نہیں ہے۔ مثال کے طور پر امریکہ میں وسیع قابلِ کاشت خطے ہیں اور آبادی کا بار ان پر اتنا کم ہے کہ اب بھی ایک اوسط کھیت قریباً ڈیڑھ سو ایکڑ کی وسعت کا ہوتا ہے چنانچہ عام حالات میں وہاں کے اوسط کھیت زرعی سائینس کی ترقیوں سے فائدہ اُٹھا سکتے ہیں۔ لہٰذا باوجود اس چیز کے کہ وہاں پر زمیندار اور مزارع دونوں موجود ہیں عام طور پر ان کا وجود کسی کو نہیں تکلیف دیتا۔ کیونکہ دونوں کے کھانے کے لئے زمین کے وسیع خطے کافی پیدا کر دیتے ہیں۔ اس کے باوجود وہاں بھی یہ احساس پیدا ہو رہا ہے کہ زمین کی ترقی یافتہ نشو ونما میں ایک غیر ترقی یافتہ زرعی نظام خاصی بڑی رکاوٹ بن سکتا ہے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا حقیقتِ زمین کا مقالہ نگار امریکہ کے متعلق لکھتا ہے کہ گذشتہ دنوں زرعی مسائل کے جائزوں سے جو تین اہم پہلو نظر آئے ہیں ان میں سے پہلا یہ ہے کہ زمین کا غلط استعمال زرعی نظام سے تعلق رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ تفصیل کے ساتھ امریکہ کی زرعی زمین کے ان وسیع خطوں کا ذکر کرتا ہے جہاں زمین کے استعمال کے نقائص نمایاں ہو رہے ہیں اور ان کا تعلق زرعی نظام سے واضح کرتا ہے۔ چنانچہ کپاس کے رقبے کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ بٹائی کا طریقہ جو خانہ جنگی کے بعد جنوب میں وسعت اختیار کر گیا غریب اور کمزور کاشت کار سے گہرا تعلق رکھتا ہے اڑتالیس

فی صدی کاشتکار مزارع ہیں جن میں سے ایک تہائی ہر سال دوسری زمینوں پر چلے جاتے ہیں اور ایک قلیل حصّہ پانچ سال تک ٹھیرتا ہے تاکہ فصلوں کی ترتیب کا ایک چکّر پورا ہو سکے نتیجہ یہ ہے کہ بڑی وسعت سے غیر تقینی، غربت، بیماری اور افلاس پھیلے ہوئے ہیں[1]"

اس امر کے باوجود کہ امریکہ کی وسیع رقبوں اور نسبتاً کم آبادی کے پیش نظر زرعی مسائل کافی عرصے تک تشویشناک شکل نہیں اختیار کر سکتے۔ وہاں کی حکومت کو بھی پیش بندی کے طور پر عملی اقدام کرنے پڑے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۳۷ء میں بر کن ہیڈ جونز ایکٹ پاس ہوا۔ جس کے مطابق ایک کروڑ ڈالر کی رقم کانگرس نے کاشتکاروں کو قرض کے طور پر دینی منظور کی۔ تاکہ وہ زمینوں کے ٹکڑے خود خرید سکیں۔ ۱۹۴۴ء میں مرکزی مقننہ نے دوسری جنگ عظیم سے واپس آنے والوں کے لئے قرض مہیّا کرنا منظور کیا۔ تاکہ ان میں سے جو زراعت کرنا چاہیں انہیں زمین خریدنے کی سہولت مل سکے۔ امریکہ جیسے ملک میں ان قوانین کی موجودگی حیرت انگیز ہے۔ لیکن ان کا مقصد واضح ہے کہ حکومت یہ چاہتی ہے کہ کاشتکار خود زمین کے مالک ہوں تاکہ زرعی عمل بہترین نتائج مرتب کر سکے۔

انگلستان کے زرعی قوانین۔ امریکہ کی طرح انگلستان میں بھی زرعی مسائل وہ شدت اختیار نہیں کر سکتے۔ جو انہیں ہماری طرح کے قریباً کلیتاً زرعی ملکوں میں حاصل ہے۔ حالانکہ انگلستان میں آبادی بھی کافی گنجان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انگلستان کی بیشتر آبادی کا انحصار زراعت پر نہیں۔ بلکہ صنعت و حرفت اور تجارت پر ہے۔ اور زراعت ملک کی ایک قلیل اقلیت (پانچ اعشاریہ تھتر فی صدی) کو روزگار فراہم کرتی ہے۔ اس کے باوجود وہاں بھی بار بار ایسے قوانین وضع کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ جن سے بڑی بڑی جاگیروں پر ٹھیکہ پر کام کرنے والے مزارعین کی جگہ چھوٹے چھوٹے کھیتوں پر مالک مزارع بڑی تعداد میں زرعی کام کرنا شروع کیا۔

۱۹۰۸ء میں چھوٹے کھیتوں کا قانون (SMALL HOLDINS ALLOTMENT ACT) پاس ہوا جس کی رُو سے ضلع کی کونسلوں کو اختیار دیا گیا کہ وہ بڑے بڑے رقبے حاصل کر کے انھیں چھوٹے کھیتوں کی شکل میں مزارعوں کو ٹھیکہ پر زراعت کے لئے دیں۔ ان کونسلوں کو اختیار دیا گیا۔ کہ اگر وہ مفاہمت سے بڑے کھیت حاصل نہ کر سکیں۔ تو وہ جبراً انھیں لے لیں۔ چنانچہ اس قانون کے تحت تیرہ ہزار دو سو ستّر کھیت جن کا مجموعی رقبہ ایک لاکھ چھیاسی ہزار سات سو اٹھتّر ایکڑ بنتا ہے دس سال میں قائم کئے گئے۔ ان کا فی کھیت اوسط رقبہ چودہ ایکڑ بنتا ہے۔

۱۹۱۹ء میں سیٹلمنٹ کا ایک نیا قانون بنایا گیا ( ) جس کے مطابق ضلع کی کونسلوں کو اختیار دیا گیا۔ کہ وہ بڑے کھیت بجائے نقد قیمت کے سالانہ ادائیگیوں کی شکل میں خرید سکتے ہیں۔ تاکہ وہ انھیں متوازن کھیتوں کی شکل میں کاشتکاروں کو دے سکیں۔

ان قوانین کا نتیجہ اس سے واضح ہے کہ جہاں ۱۹۱۳ء میں صرف دس اعشاریہ چھ فی صدی کاشتکار زمینوں کے مالک تھے۔ ۱۹۲۱ء میں ان کی تعداد قریباً دگنی یعنی بیس فی صدی ہو چکی تھی۔ اور ۱۹۲۷ء میں وہ چوگنی سے ذرا کم یعنی چھتیس فی صدی ہو چکی

---

[1] انسائیکلو پیڈیا برٹینکا (۱۹۵۰ء)، مقالہ لینڈ ٹینور: اکنامک اینڈ اگریرین ایسپکس۔

تھی۔ گذشتہ ربع صدی میں ان میں مزید اضافہ ہوا ہے۔ لیکن اس کے اعداد و شمار ہمیں دستیاب نہیں ہوسکے۔ تاہم وہاں زرعی پیداوار کے بڑھانے میں ان مالک کاشتکاروں کا بہت بڑا دخل ہے۔

فرانس کا زرعی نظام۔ انگلستان کے برعکس جہاں اکثر زمین مزارع بڑے بڑے زمین کے مالکوں سے ٹھیکہ پر لے کر کاشت کرتے ہیں۔ فرانس عام طور پر چھوٹے چھوٹے مالک کاشتکاروں کا ملک ہے۔ حکومت کو یہاں اس وجہ سے دخل دینا پڑا۔ کہ کھیت کئی حالتوں میں غیر معاشی حد تک چھوٹے تھے۔ یہاں بھی انگلستان سے فرق بیّن ہے۔ کیونکہ قوانین بڑے اور غیر منظم رقبوں کو چھوٹے معاشی کھیت بناتے ہیں اور یہاں قوانین چھوٹے ٹکڑوں کو مجتمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

کل کھیتوں کی پچھتر فی صدی تعداد اور ساٹھ فی صدی رقبے پر ۱۹۲۹ء میں مالک کاشتکار کام کرتے تھے۔

ہمارے ملک کی طرح وہاں بھی قانونِ وراثت ایک زمین کے ٹکڑے کو کئی وارثوں میں بانٹتا ہے۔ چنانچہ کھیت ہماری طرح دگو ہماری طرح دگو ہماری نسبت بہت کم غیر معاشی اور منتشر ہونے شروع ہوگئے۔ چنانچہ ۱۸۶۵ء۔ ۱۹۱۸ء۔ ۱۹۱۹ء۔ اور ۱۹۲۵ء میں ایسے قوانین بنائے گئے کہ جن سے منتشر کھیتوں کے مالکوں کو اپنے کھیت مجتمع کرنے میں مدد ملے۔ یہ قوانین بے اثر تو نہیں رہے لیکن کلی طور پر اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوسکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مالک کے مرنے کے بعد کھیت کئی وارثوں میں بٹتا ہے اور انتشار اور تقلیل دوبارہ اپنا سر اٹھا لیتے ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد حکومت نے یہ پہلو اختیار کیا کہ ایک خاص مالیت سے کم کے کھیت ناقابلِ تقسیم قرار دے دئیے۔

مالک کاشتکاروں کی تعداد کو بڑھانے کی ضرورت کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔ چنانچہ ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۸ء میں ایسے قانون بنائے گئے جن سے زرعی بنک (   ) قائم کیا گیا۔

تاکہ معاشی کھیت بنائے جاسکیں۔ اور ان پر ملک کے کاشتکار آباد ہوں۔

جرمنی کی زرعی اصلاح۔ پہلی جنگِ عظیم سے پہلے مشرقی جرمنی کی زرعی شکل انگلستان سے ملتی جلتی تھی جہاں بڑے بڑے زمیندار تھے۔ جو ٹھیکہ پر کاشتکاروں سے کام لیتے تھے۔ مغربی جرمنی میں پہلے فرانس سے ملتی جلتی صورت تھی۔ اور چھوٹے چھوٹے کھیت خود کاشت زمینداروں کے پاس تھے۔ پہلی جنگِ عظیم کے خاتمہ کے فوراً بعد حکومت نے بڑے زمینداروں کی بیخ کنی شروع کر دی۔ ۱۹۱۹ء کے قانون (   ) نے حکومت کو وسیع اختیار دئیے۔ کہ وہ بڑی بڑی زمینداریوں کو مناسب معاوضہ پر حاصل کرے۔ اور پھر اس رقبے کو مالک مزارعوں میں تقسیم کر دے۔ اس قانون اور اس قسم کے دیگر اقدامات کی وجہ سے ۱۹۱۹ء سے ۱۹۳۳ء تک قریباً پچیس لاکھ ایکڑ زمین حاصل اور تقسیم کی گئی۔ اس زمین کا ۷۷ فی صدی دو سو پچاس ایکڑ سے بڑے رقبوں سے حاصل کیا گیا۔ دس اعشاریہ چار فی صدی ڈھائی سو ایکڑ سے چھوٹے رقبوں سے لیا گیا۔ نو فیصدی قومی اداروں سے حاصل کیا گیا۔ اور تین اعشاریہ چھ فی صدی بنجر اور دلدل زمینوں کی درستی سے حاصل ہوا۔ ۱۹۳۳ء میں جرمنی میں قابلِ کاشت رقبہ کا قریباً نوّے فی صدی خود کاشت مالکوں کے ہاتھ میں تھا۔ اور اس کی فی کس زرعی پیداوار دگنی ہوگئی تھی۔ اور یہ اس چیز کے باوجود ہو کہ قوم پر بہت سی دل شکن پابندیاں معاہدہ وارسلیز کے مطابق لگادی گئی تھیں۔

وراثت کے وقت کھیتوں کو ٹکڑے ہونے سے بچانے کے لئے ۱۸۹۶ء میں ایک قانون بنایا گیا جس کے مطابق صرف بڑے بیٹے کو زمین کی ملکیت کا حق دیا گیا۔ اور باقی وارثوں کو ایک مقررہ بنک ان کے حصّے کی مالیت کے بونڈ دے دیتا تھا۔ ضمانت خود زمین پر ان وارثوں کا حصّہ ہوتا تھا۔ ۱۹۲۳ء کا وراثت کا قانون زیادہ اہم تھا۔ اس کے مطابق ساری زرعی جائداد جس پر ایک کاشتکار کُنبہ کا گزارہ ہو سکے، ناقابلِ تقسیم قرار دے دی گئیں۔ اس قانون کا مقصد یہ تھا کہ زمین کے مالک ایک کنبہ کی پرورش کر سکنے والے رقبے کو صرف ایک مستحق وارث کو دے سکیں۔ رقبہ کی مقدار ہر علاقے میں مختلف تھی۔ لیکن عام طور پر وہ اٹھارہ ایکڑ سے کم یا ایک سو پچیس ایکڑ سے زیادہ نہیں ہوتا تھا۔ جب ایک رقبے کو ایک دفعہ ناقابلِ تقسیم قرار دے دیا گیا۔ اس کے بعد اسے عام طور پر صرف بڑا لڑکا وراثت میں حاصل کر سکتا تھا۔ مالک کو اپنے وارثوں کی ترتیب وار فہرست دینی پڑتی تھی۔ جو لڑکے اور لڑکیاں وراثت نہیں حاصل کر سکتی تھیں، ان کا حق تھا کہ ان کی تعلیم اور شادی کے اخراجات زمین سے پورے کئے جائیں۔ اگر زمین کا اچھا انتظام نہ ہو، تو وہ دوسرے درجے کے وارث کے حوالے کی جاتی تھی۔ اس قسم کے ناقابلِ تقسیم کھیتوں کی تعداد سات لاکھ ہے۔ اور وہ قریب قریب جرمنی کی قابلِ کاشت زمین کے نصف میں پھیلے ہوئے ہیں[1]۔

مسٹر مسعود نے ہماری کمیٹی نوٹ کے اختلافی نوٹ میں جرمن کاشتکاروں پر ان قوانین کا جو اثر ہوا ہے اس پر ایک انگریز مصنّف کی رائے لکھی ہے "جرمن کاشتکار ہماری طرح نہیں ہیں جو عموماً جس زمین پر کام کریں اس پر کوئی ملکیت نہ رکھیں۔ بلکہ وہ خود مالک ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ شاید دُنیا کے سب سے محنتی کاشتکار ہیں۔ وہ صبح سے لے کر شام تک محنت کرتے ہیں۔ اور محسوس کرتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کے لئے محنت کر رہے ہیں۔ جرمن کاشتکار یہ کڑی محنت اس چیز کے باوجود کرتے ہیں کہ انھیں کسی چیز کی کمی نہیں ہے۔ ہر شخص کا اپنا گھر اور باغیچہ ہے۔ اس کی گزرگاہوں کے کناروں پر بھی درخت لگے ہوئے ہیں۔ جو عام طور پر پھل سے اس قدر لدے ہوتے ہیں کہ اسے ان کی شاخوں کے نیچے سہارے کھڑے کرنے پڑتے ہیں۔ ورنہ درخت ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں۔ وہ خود اپنا مالک ہے۔ اور اسے اس کے کنبے کے ہر فرد کو کام کرنے کی بڑی خواہش ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ آپ کو اس مسلسل محنت میں نظر آتا ہے۔ جو تمام دُنیا میں اور کسی کے بس کی نہیں ہے۔ اور اس کی معیشت وہ اس سے بھی بُری ہے[2]"

مغربی یورپ کے دیگر ملکوں کی زرعی تنظیم۔ مغربی یورپ کے دیگر ملکوں کی زرعی تنظیم کے اعداد و شمار ۱۹۳۹ء تک کے ملے ہیں۔ اٹلی میں خود کاشت ملکیت کے کھیت قریباً ساٹھ فی صدی ہیں۔ اور چھبیس فی صدی میں کاشتکار عموماً ٹھیکہ پر کام کرتے ہیں۔ بلجیم میں چالیس اعشاریہ نو فی صدی رقبہ خود کاشت ہے۔ اور انسٹھ اعشاریہ ایک فی صدی ٹھیکہ پر کاشتکاروں کے پاس۔ ہالینڈ میں اکاون فی صدی رقبہ خود کاشت ہے۔ اور انچاس فی صدی ٹھیکہ پر۔

---

[1] سرکنسکی: لینڈ ٹینور سسٹمز ان یورپ۔ صفحہ ۲۳

[2] ڈیم ہووڈ: رورل اینڈ ڈومسٹک لائف آف جرمنی (بحوالہ مسعود کا اختلافی نوٹ)۔

سوئیٹزرلینڈ میں اسّی فی صدی رقبہ خود کاشت ہے۔ اور باقی مزاروں کے پاس ہے۔
ڈنمارک میں ستاسی اعشاریہ ایک فی صدی رقبے کے کاشت کرنے والے خود مالک ہیں، اور باقی مزارعوں کے پاس ہے۔
ناروے میں پچاسی اعشاریہ سات فی صدی کھیت مالکوں کے ہیں۔ اور باقی مزارعوں کے۔
سویڈن میں اسّی فی صدی کھیتوں پر خود کاشت مالک کام کرتے ہیں۔ اور بیس فی صدی مزارعوں کے پاس ٹھیکہ پر ہے
ان ملکوں کے زرعی نظام مندرجہ ذیل جدول سے واضح ہیں[۵]:-

مُلک کا نام	خود کاشت	ٹھیکہ مختصر میعاد کا	عمر بھر کا ٹھیکہ	میٹیاگ	کیفیت
اٹلی	۵۹٫۱	۱۴٫۵	-	۱۴	کھیتوں کی فی صدی
بلجیم	۴۰٫۹	۵۹٫۱	-	-	رقبے کی فی صدی
ہالینڈ	۵۱٫۰	۴۹٫۰	-	-	” ”
سوئیٹزرلینڈ	۸۰٫۰	۱۷٫۰	۳٫۰	-	” ”
ڈنمارک	۸۷٫۱	۴٫۶	۱٫۹	۶٫۴	کھیتوں کی فی صدی
ناروے	۸۵٫۷	۱۴٫۳	-	-	” ”
سویڈن	۸۰٫۰	۲۰٫۰	-	-	” ”

ان سب میں بلجیم صرف ایسا ملک ہے جس کا خود کاشت رقبہ نصف سے کم ہے۔ باقی ملکوں کے رقبے کی اکثریت خود کاشت مالکوں کے ہاتھ میں ہے۔ وہ رقبے جو مزارعوں کے پاس ہیں، ان میں بھی مزدور کاشت کے نقائص جو ہمارے ہاں عام عموماً موجود نہیں ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ بٹائی کی بجائے ٹھیکہ کا رواج ہے۔ ٹھیکہ مزارع کو محنت کی طرف اُکساتا ہے۔ اور محنت کا صلہ اس سے نہیں چھینتا۔ بٹائی میں محنت کے ہر لمحہ کا نصف کاشتکار کے نقطہ نظر سے ضائع جاتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ ان ملکوں میں امداد باہمی کے اُصول پر وسیع خطوں میں کام کیا جاتا ہے۔ امداد باہمی کی وہاں کئی شکلیں ہیں ایسی انجمنیں بھی ہیں جو سرمایہ، کھاد، بیج وغیرہ مہیا کرتی ہیں۔ اور ایسی بھی جو زمین کی پیداوار کی فروخت کا انتظام کرتی ہیں۔ ایسی بھی ہیں جو زرعی مشینیں اپنے ممبروں کو کرایہ پر مہیا کرتی ہیں۔ اور ایسی بھی ہیں جن میں سب ممبر مل کر سب ممبروں کی زمینوں پر کام کرتے ہیں بصرف فصل کاٹنا اپنی اپنی زمین سے ہر ممبر کا اپنا اپنا کام سمجھا جاتا ہے۔ اور ایسی انجمنیں بھی ہیں جن میں فصل کٹائی بھی مشترک ہوتی ہے۔ امداد باہمی کی وجہ سے وہ زرعی سائنس کی نئی ایجادوں سے فائدہ اُٹھا سکتے ہیں۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ ان ملکوں کا اوسط کھیت بہرحال ہمارے ہاں کے اوسط کھیت سے بڑا ہے۔ انگلستان کے پچپن فی صدی

کھیت بیس ایکڑ سے بڑے ہیں۔ اور اس ملک کا ۹۵ فی صدی رقبہ انھیں کھیتوں پر مشتمل ہے جرمنی کے ستر فی صدی کھیت پانچ ایکڑ سے بڑے ہیں۔ اور اس کے چھیانوے فی صدی رقبے پر پھیلے ہوئے ہیں[1]۔ مغربی یورپ کے باقی ملکوں کا حال کم و بیش جرمنی کے مانند ہے۔ ڈنمارک کے اوسط کھیت کا رقبہ چالیس ایکڑ ہے۔ اور سویڈن کے اوسط کھیت کا پچیس ایکڑ[2]۔ اس کے برعکس پاکستان کا اوسط کھیت پانچ ایکڑ کا ہے۔

اپنے زرعی مسائل کے حل کی تلاش میں ہم ایک دو اور بنیادی فرق نہیں بھول سکتے۔ مثلاً ان کے اور ہمارے درمیان تقسیم کے پھیلاؤ کا فرق اور ان کی معاشرت میں ان کے صنعتی ملک ہونے کی وجہ سے زراعت کی نسبتاً بہت کم اہمیت، زراعت ان کی اقلیت کا پیشہ ہے۔ اور ہماری بہت بڑی اکثریت کا۔

ان سب باتوں کی وجہ سے (اور آخری بات کے باوجود) ان کی زرعی پیداوار ہم سے بہت زیادہ ہے، فی ایکڑ بھی اور فی کاشتکار بھی۔ قدرتی طور پر وہ بہتر معیارِ زندگی اختیار کر سکتے ہیں۔ اور خود اپنے لئے اور اپنی قوم کے لئے معاشی خوشحالی کا باعث ہیں۔ ہمارے اور ان کے زرعی نظام کے فرق کی وجہ سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا اندازہ سوئٹزرلینڈ کے متعلق ایک معاشی ماہر کے مندرجہ ذیل بیان سے واضح ہو جاتا ہے:۔

"سوئٹزرلینڈ سے ہم کو یہ سبق ملتا ہے کہ جب زرعی عمل کرنے والوں کو ان کی محنت کا پھل ملے، تو یہ بہت بڑی آبادی کے لئے بڑی آسائش کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح کے آزاد کام کرنے والے کردار کی آزادی حاصل کر لیتے ہیں۔ اشیائے خورد و نوش کی مانگ بڑھتی ہے۔ تجارت میں ترقی ہوتی ہے۔ کیونکہ اہلِ ملک خوشحال ہوتے ہیں۔ اور یہ سب اس کے باوجود ہو جاتا ہے۔ کہ ملک کی آب و ہوا سخت گیر ہے۔ اس کی زمین معمولی درجے کی زرخیز ہے۔ اس کی دھند دیر تک قائم رہتی ہے۔ اور اس کے موسم اتنے بے وفا ہیں۔ کہ وہ کاشتکار کی اُمیدوں کا اکثر خون کر دیتے ہیں۔ یہ ناممکن ہے کہ آپ وہاں کے غریب سے غریب کا لکڑی کے مکان کو بہ نظرِ استحسان نہ دیکھیں۔ اس کی وسعت، اس کی چار دیواری اور اس کے کھدے ہوئے نقش و نگار سب آپ کو متاثر کرتے ہیں۔ اب اندر آئیے، وسیع گیلریاں مختلف کمروں کو ایک دوسرے سے الگ کرتی ہیں۔ ہر کمرے میں صرف ایک بستر ہوتا ہے۔ اور پردے اور بستر بے انتہا صاف ہوتے ہیں۔ اس کے ارد گرد فرنیچر بڑی احتیاط سے رکھا ہوتا ہے اور کپڑوں کی الماری کپڑوں سے لدی ہوتی ہے۔ شیر خانہ وسیع، ہوادار اور انتہائی صفائی کا مظہر ہوتا ہے۔ اسی چھت کے تلے اناج، نمک، گوشت، پنیر اور لکڑی کے ذخیرے ہوتے ہیں۔ مال مویشی کے مکان میں آپ کو یورپ میں سب سے زیادہ محنت سے پالے ہوئے جانور ملیں گے۔ باغ میں پھول لگے ہونگے۔ اور مرد ہو یا عورت اس نے صاف اور گرم کپڑے پہنے ہونگے۔

---

[1] سرکنسکی: دی لینڈ ٹینور سسٹمز آف یورپ۔ صفحہ ۱۲-۱۳ و ۲۳

[2] مانا وتی اور اتجاریہ۔ دی انڈین رورل پرابلم۔ صفحہ ۴

اورسب کے چہروں پر صحت اور قوت کے نشان ہونگے"۔[۱۵]

مشرقی یورپ کی زرعی اصلاح۔ پاکستان کے لئے اس سے زیادہ سبق آموز مشرقی یورپ کے مختلف ملکوں کے زرعی تجربے ہیں۔ مغربی یورپ سے سوا امداد باہمی کے ذریعے سائنس کے استعمال کے اور کچھ ہمارے حسب حال نہیں ہے۔ اگر وہاں کھیت بڑے ہیں۔ تو ہم انھیں اپنے ہاں اُن کے برابر نہیں بنا سکتے۔ کیونکہ ہماری زمین ہی تھوڑی ہے۔ اسی طرح حالات میں اور بہت سے فرق ہیں جنھیں ہم اوپر دیکھ چکے ہیں جن کی وجہ سے ان کا انداز ہمارے لئے زیادہ قابلِ قبول نہیں رہتا۔ مشرقی یورپ کے حالات زرا اصلاحالات سے پہلے عام طور پر ہم سے بہت ملتے جُلتے تھے۔ وہی زمیندارہ نظام تھا۔ بٹائی بھی عام تھی۔ صنعتیں بھی نہیں تھیں اور ملک کی بیشتر آبادی کا ذریعہ معاش زراعت ہی تھی۔ تعلیمی پسماندگی بھی ہم سے ملتی جُلتی ہی تھی۔ لیکن پہلی جنگِ عظیم کے بعد ان سب ملکوں میں زرعی اصلاحات نافذ کئے گئے جن کا مقصد یہ تھا کہ بڑے زمینداروں سے زمینیں بہت بڑے پیمانے پر حاصل کی جائیں اور کاشتکاروں کو ملکیت میں دے دی جائیں۔ اس وجہ سے ان ملکوں کی زرعی پیداوار میں اضافہ بھی ہوا اور کاشتکاروں کی پسماندگی میں بڑی کمی بھی واقع ہوئی۔ لیکن ترقی کوئی انقلابی نوعیت کی نہیں ہوئی۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ان ملکوں نے کسی قسم کا اشتراکِ عمل یا امداد باہمی کا اصول کسی بڑے پیمانے پر عام طور پر اختیار نہیں کیا۔ (اس بحث میں ہم روس کے اقتدار کے بعد کے حالات کو نظر انداز کر رہے ہیں۔ اس وجہ سے بھی کہ اس کی تفصیل ابھی تک واضح نہیں کی گئی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ روسی تجربے کی قدر و قیمت کا اندازہ ہم اگلے باب میں لگا سکیں گے، جب محض اس سے بحث کی جائے گی)

مشرقی یورپ کے تجربے کا سبق۔ چنانچہ مشرقی یورپ کے ممالک کے زرعی تجربوں میں ہمارے لئے یہ سبق شاید سب سے اہم ہے کہ محض زمین کی ملکیت بدل دینے سے زرعی آمدنیوں میں کوئی غیر معمولی نتائج پیدا نہیں ہوتے۔ بڑے نتائج حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کاشتکاروں کو نئی ملکیت دینے کے بعد ایسے اسباب اور ایسی تنظیم مہیا کی جائے جس کے مطابق وہ زرعی مشینیں، کھاد، اعلیٰ بیج اور آب پاشی کے وسائل حاصل کر سکیں۔ اور ہر گاؤں کے کاشتکاروں میں وہ اشتراکِ عمل پیدا ہو جس میں چھوٹے اور بکھرے ہوئے کھیتوں کے مسائل خود بخود حل ہو جائیں۔ اور سب مل جُل کر اپنے علاقے کی زمینوں کو بہترین مصرف میں لائیں۔ اور ان کی تنظیم سائنس کی ایجادات سے پورا پورا فائدہ اُٹھا سکے۔

یہ صحیح ہے کہ یہ سب کچھ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک زمینداری نظام کی جگہ خود کاشت مزارع عام نہیں ہو جاتے اور جب تک ملکیت بلا شرکت غیرے اس شخص کی نہ تسلیم کر لی جائے جو زمین میں ہل چلاتا ہے۔ لیکن محض یہ کر لینے سے کوئی جادو ایسا نہیں ہو جاتا کہ زمین دُگنی یا چوگنی فصل دینا شروع کر دے۔ اس کے لئے بڑی تنظیم، محنت، رہنمائی اور مدد کی ضرورت ہوتی ہے اور پھر کہیں زمین سونا اُگلنا شروع کرتی ہے۔ قدرت اپنے قوانین مومن و کافر سب کے لئے ایک ہی رکھتی ہے۔ زمین کی قوتِ تخلیق سے پورا فائدہ

---

[۱۵] سسمانڈی ان پولٹیکل اکانومی (بحوالہ اخلاقی نوٹ از مسعود صفحہ ۳۹)

اُٹھانے کے لئے زرعی علم ہمیں بہت کچھ سکھاتا، لیکن جب تک یہ علم کاشتکار (خواہ وہ مالک ہی کیوں نہ ہو) تک نہیں پہنچتا اور اسے کوئی تنظیم وہ وسائل مہیا نہیں کرتی جن سے وہ اس علم سے عملی فائدہ اُٹھانے کا اہل ہو سکے، اس وقت تک محض ملکیت بدل دینے سے صرف ایک محدود فائدہ یہ ہوتا ہے کہ کاشتکار زیادہ دلچسپی سے محنت کرتا ہے اور زمین کی پیداوار میں اس وجہ سے کچھ نہ کچھ فائدہ ضرور ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ فائدہ عام طور پر پچیس سے پچاس فی صدی پیداوار کے اضافے تک محدود رہتا ہے۔ اس کے بعد زرعی علم کے مطابق عملی اقدام، فصلوں کی ترتیب، وافر کھاد، اچھے بیج، فصلوں کی بیماریوں کا انسداد، آب پاشی کے وسائل، پھلوں کی پیداوار، شیر خانوں کا قیام مل جل کر فی ایکڑ اور فی کاشتکار زرعی آمدنی میں کئی گنا اضافہ کرتے ہیں۔

یہ تو ہم پہلے بھی تفصیل سے دیکھ چکے ہیں کہ یہ سب کچھ کاشتکار کو عملاً مالک ماننے کے بغیر ممکن نہیں ہے، یہاں صرف یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ کاشتکار کو مالک ماننے کے بعد کام ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اور بہت کچھ کرنا باقی رہتا ہے تاکہ کاشتکار کتابوں میں لکھے ہوئے زرعی علم کو لہلہاتے ہوئے کھیتوں کی شکل میں تبدیل کر سکے۔

بہرحال کاشتکار کو زمین کی ملکیت منتقل کرنا پہلا اہم اقدام ضروری ہے اور چونکہ یہ اقدام بھی خاصا پیچیدہ ہے اس لئے مشرقی یورپ کی اصلاحات خاص طور سے محلِ نظر ہیں جنہوں نے اسے بڑے پیمانے پر اپنایا ہے۔

بلغاریہ۔ اس ملک کی زرعی آبادی اناسی فی صدی ہے ۱۹۲۱ء میں اس ملک میں ایسا قانون بنایا گیا جس کے مطابق یہ اُصول تسلیم کیا گیا کہ زمین کی ملکیت کاشتکاروں اور زرعی مزدوروں کی ہونی چاہئے۔ یا ان غربا اور مہاجرین کو ملنی چاہئے، جنھیں زرعی تجربہ حاصل ہو لیکن ان کے پاس ناکافی زمین ہو۔ یا زمین بالکل نہ ہو۔ اس اصول کو عمل میں لانے کے لئے زمینداروں سے پچھتر ایکڑ فی کنبہ سے زیادہ جو زمین تھی وہ حکومت نے حاصل کر لی۔ البتہ ایسی زمینوں کو مستثنٰے کر دیا گیا جن میں اعلٰی درجے کی زراعت (جو نمونہ کہی جا سکے) کی جا رہی ہو۔ اس صورت میں استثنا صرف تین سو پچھتر ایکڑ تک تھی۔ اس سے زیادہ ساری زمین حکومت نے لے لی۔ مالکوں کو زمین کا معاوضہ دینے کا اُصول تسلیم کیا گیا۔ لیکن معاوضہ بڑی زمینوں کے لئے چھوٹی زمینوں کی نسبت کم رکھا گیا۔ اس قانون کا نتیجہ یہ ہؤا ہے۔ کہ بلغاریہ میں زرعی پیشہ کاری قریباً ختم ہو گئی ہے۔ اور اب مزارع زرعی آبادی کا صرف ایک فی صدی رہ گئے ہیں۔

ہنگری۔ ہنگری میں بھی ۱۹۱۷ء اور ۱۹۲۰ء میں زرعی اصلاح کے قانون بنائے گئے۔ اور ان کے مطابق زمینداروں سے ان کے لئے خاصی زمین چھوڑنے کے بعد باقی ماندہ رقبہ حکومت نے حاصل کر لیا۔ چار ہزار ایکڑ سے زیادہ زمین کے مالکوں سے ایک تہائی زمین لے لی گئی۔ اور ڈیڑھ ہزار ایکڑ سے زیادہ کے مالکوں سے ایک چوتھائی لے لی گئی۔ اور ڈیڑھ سو ایکڑ سے زیادہ کے مالکوں سے ایک چوتھائی لے لی گئی۔ پھر ۱۹۳۶ء میں ایک قانون بنا جس میں حکومت کو اختیار دیا گیا کہ وہ ساڑھے چودہ سو ایکڑ کے اوپر کے مالکوں سے اس سے زائد سب زمین حاصل کرے۔ علاوہ ازیں حکومت نے کاشتکاروں کو بسانے کے لئے تمام ملک میں حق شفعہ حاصل کر لیا۔

پولینڈ۔ زار کی حکومت کے زمانے میں زرعی آبادی کا اکتیس فی صدی زمین سے محروم تھا اور زمین کے مالکوں کا نصف فی صدی ملک کی تینتالیس فی صدی زمین کا مالک تھا۔ ۱۹۱۹ء کے بعد ایسے قانون بنائے گئے جن کے مطابق جاگیریں جبراً خریدی جا سکیں۔

اور ان کے ٹکڑے تقسیم کئے جائیں۔ قانون بعض قسم کی جاگیریں کلی طور پر حاصل کرنے کی اجازت دیتا تھا اور بعض دوسری قسم کی زمینوں میں ایک مقررہ رقبہ سے اوپر کے حصے کو حاصل کرنے کا اختیار دیتا تھا۔ ۱۹۲۵ء کے قانون کے مطابق زمینداروں کو صرف ایک زمینداروں کو صرف ایک رعایت دی گئی تھی۔ اور وہ یہ کہ ان کی زمینیں صرف اس صورت میں حاصل کی جائیں گی جب وہ اپنی زمینوں کو مناسب ٹکڑوں میں خود کاشتکاروں کے پاس نہ بیچ دیں۔ زمینداروں کو زمین کا معاوضہ دیا گیا تھا۔ ان اقدامات کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بیاسی فی صدی قابل کاشت زمین چھوٹے خود کاشت مالکوں کے پاس ہے اور اس سے زرعی پیداوار میں چودہ سے چوالیس فی صدی تک کا اضافہ ملک کی مختلف فصلوں میں ہوا ہے۔

زیکوسلوویکیا۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے زیکوسلوویکیا کے زرعی نظام پر بڑے بڑے زمیندار مسلّط تھے۔ اور عام کاشتکار یا چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے مالک تھے۔ یا زمین سے محروم تھے۔ بوہیمیا میں اکاسی فی صدی زمین کے مالکوں کے پاس صرف پچیس فی صدی زمین تھی۔ موراویا میں اعشاریہ ایک فی صدی کھیت سوا ایکڑ سے بھی چھوٹے رقبے کے تھے۔ ۱۹۱۸ء میں آزادی حاصل کرنے کے بعد بڑی بڑی زمینداریوں کی معاوضہ کے ساتھ ضبطی کا قانون بنایا گیا۔ مالکوں کے پاس زرعی زمین کے ۳۷۵۔ ایکڑ رہنے دئے گئے۔ اور غیر زرعی زمین کے ۶۲۵۔ ایکڑ بعض غیر معمولی حالات میں اس سے دگنا رقبہ بھی زمیندار کے پاس چھوڑا جا سکتا تھا۔ قانون میں یہ شق بھی تھی کہ غیر ملکی زمینداروں کی زمینیں بغیر معاوضہ کے حاصل کی جائیں۔ ایک دوسرے قانون کے مطابق جن جاگیروں کا انتظام اچھا نہ ہو، ان پر بھی قبضہ کیا جا سکتا تھا۔ نتیجہ کے طور پر زرعی معیشت میں جو ترقی ہوئی اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ زرعی آمدنی میں اٹھائیس فیصدی کا اضافہ ہوا۔ حالانکہ زیر کاشت رقبہ میں ۹ فی صدی کی کمی ہوئی۔

رومانیہ۔ رومانیہ میں بھی ساڑھے بارہ سوا ایکڑ سے زیادہ کی تمام زمینوں پر حکومت نے قبضہ کر لیا۔ اور خود کاشت کھیتوں کا رقبہ کل رقبے کی آٹھ فی صدی سے بڑھ کر نوّے فی صدی ہو گیا۔

یوگوسلاویہ۔ بلغاریہ میں زرعی اصلاحات سے پہلے بٹائی کا رواج عام تھا۔ زرعی قوانین نے اس کا بڑی حد تک خاتمہ کر دیا اور عام طور پر اکثریت خود کاشت کھیتوں کی ہو گئی۔

بالٹک ملک۔ ان سے زیادہ شدید اقدام بالٹک کے ملکوں میں کئے گئے۔ زمین کی غیر منصفانہ تقسیم کو دور کرنے کے لئے ایسٹونیا، لیٹویا اور لتھونیا نے ایسے قوانین بنائے جن سے خود کاشت رقبہ میں بڑا اضافہ ہو سکے۔ ان قوانین سے پہلے اسٹونیا کی آدھی زمین صرف گیارہ سو پچاس زمینداروں کے قبضہ میں تھی۔ اسی طرح آبادی کا ایک فی صدی لیٹویا کی زمین کے اٹھاون فی صدی رقبے پر قابض تھا۔ لتھونیا کی چالیس فی صدی زمین گنتی کے زمینداروں کے ہاتھ میں تھی۔ ان سب ملکوں نے کاشتکاروں کی رہائی کے لئے جرأت مندانہ اقدام کئے۔ انھیں غلامی اور جاگیرداری کے دیگر اثرات سے آزاد کیا۔ اور زمین کی ملکیت اور کاشت کو قریب قریب ایک ہی کر دیا۔ اور قانون میں ایسی گنجائشیں رکھیں کہ پرانا نظام دوبارہ جڑ نہ پکڑ سکے۔ زرعی اصلاحات نے نہ صرف ان ملکوں کے معاشی ڈھانچے کو مضبوط کیا بلکہ زرعی خوشحالی کے لئے ایک نمونے کی بنیاد پیش کی۔ زرعی اصلاحات کے مطابق نئے کھیتوں کے رقبے یہ تجویز ہوئے۔

اسٹونیا میں پچیس سے سوا سو ایکڑ زمین کی زرخیزی کے مطابق لیٹویا میں اوسطاً پچپن ایکڑ اور لتھونیا میں پچیس سے پچاس ایکڑ۔

معاوضہ مقرر کرنے کے مشرقی یورپ کے طریقے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرقی یورپ کے تمام ملکوں نے خاصے بڑے پیمانے پر زرعی اصلاحات نافذ کی ہیں۔ اور سب کا مقصد یہی تھا کہ زمین کی ملکیت کاشتکار کو منتقل کی جائے۔ اور اس مقصد میں وہ خاصے وسیع پیمانے پر کامیاب ہو۔ ان سب ملکوں نے زرعی زمین کے مالکوں سے ان کی بڑی بڑی زمینیں ایک خاص رقبہ ان کے پاس چھوڑنے کے بعد حاصل کرلیں اور انھیں کاشتکاروں میں منتقل کر دیا۔ معاوضہ قریبًا ہمیشہ دیا گیا۔ لیکن معاوضہ کی مقدار اور ادائیگی کا طریقہ ہر ملک میں مختلف تھا۔

ہنگری اور پولینڈ دونوں نے پورا معاوضہ ادا کرنے کا فیصلہ کیا، اور اوّل الذکر نے تو دو تہائی معاوضہ نقد ادا کیا اور باقی رقم پچاس قسطوں میں ادا کی۔ جن پر ساڑھے تین فی صدی سود دیا گیا۔ پولینڈ نے بیس فی صدی معاوضہ نقد ادا کیا۔ اور ۸۰ فی صدی حکومت کے تمسکوں کی شکل میں۔

زیکوسلوویکیا نے معاوضہ مقرر کرنے کا یہ اُصول بنایا کہ ڈھائی سو ایکڑ سے بڑے بڑے رقبوں کی جو اوسط قیمت ۱۹۱۳ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیان فروختوں میں وصول ہوتی رہی ہے وہ قیمت دی جائے۔ لیکن پہلے ڈھائی سو ایکڑ کی قیمت میں دس فی صدی کی کمی کر دی جائے۔ بشرطیکہ یہ کمی تیس فی صدی سے زیادہ کسی صورت میں نہ ہو، پینتیس فی صدی نقد ادا کیا گیا۔ اور باقی کا معاوضہ ان کے نام پر معاوضہ کے بنک کے رجسٹروں میں جمع کر دیا گیا۔ اس رقم پر سالانہ سود چار فی صدی ٹھیرایا گیا جس میں سے صرف ½ فی صدی سالانہ کی سالانہ ادائیگی کا حکومت نے یقین دلایا۔

رومانیہ نے معاوضہ زمیندار کی ۱۹۱۷ء اور ۱۹۲۲ء کے درمیان ٹھیکہ کی اوسط آمدنی کا چالیس گنا مقرر کیا۔ اگر زمین چراگاہ قسم کی ہو۔ تو اس کا معاوضہ ٹھیکہ کا بیس گنا مقرر ہوا قیمت کی ادائیگی حکومت کے تمسکوں کی شکل میں ہوئی جن پر پانچ فی صدی سالانہ سود ادا ہونا تھا۔

یوگوسلاویہ کے دو صوبوں بوسنیہ اور ہرزی گو دینا میں معاوضہ کچھ نقد اور کچھ تمسکوں کی شکل میں ادا ہوا۔ اور باقی صوبوں میں صرف تمسکوں کی شکل میں۔

اسٹونیا میں معاوضہ زمین کی سالانہ پیداوار کا چند گنا مقرر کیا گیا۔ (فی روبل پیداوار کے لئے ساڑھے سات کراؤن دیئے گئے) رقم کی ادائیگی سرکاری تمسکوں کی صورت میں کی گئی، جو پچپن سال کے لئے تھے اور جن پر قریبًا ڈھائی فی صدی سود ادا ہونا تھا۔

لیٹویا میں ایک خاص قانون کے ذریعے زمین کا معاوضہ مشروط قرار دیا گیا۔ اگر کوئی زمیندار قومی تقاضوں کا دشمن ثابت ہو تو اسے کوئی معاوضہ نہیں ادا کیا گیا۔

مشرقی یورپ کے قوانین وراثت میں ترمیم۔ اس بنیادی زرعی اصلاح کو پائیدار بنانے کے لئے یہ ضروری تھا کہ ان نئے کھیتوں کو وراثت کا دستور تقسیم در تقسیم کے چکر میں نہ پھنسا دے۔ اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے قانونِ وراثت میں ترمیم کی گئی۔

پولینڈ کے ۱۹۳۶ء کے قانون کے مطابق جو نئے خود کاشت کھیت زمینداریوں کی تنسیخ کے بعد قائم ہوئے تھے ان کی تقسیم حکومت کے متعلقہ اداروں کی اجازت کے بغیر بند کر دی گئی۔ ان زمینوں کے علاوہ باقی زرعی جائیداد میں بھی اگر ایک وارث دوسرے وارثوں کو معاوضہ دے کر زمین پر خود کام کرنا چاہے، تو اسے زرعی فنڈ سے معمولی سود پر قرض مل سکتا تھا۔

زیکوسلوویکیا میں زمین کی تقسیم کا قانون بنایا گیا جس نے وراثت کے قانون کو زرعی زمینوں کے لئے بدل دیا۔ اس کے مطابق ایک کنبہ کی زمین ناقابلِ تقسیم قرار دی گئی۔ یہ زمین حکومت کی اجازت کے بغیر نہ بک سکتی تھی۔ اور نہ رہن رکھی جا سکتی تھی۔ اسی طرح کی پابندیاں ان زمینوں پر بھی لگائی گئیں جنھیں زرعی اصلاحات نے زمین کا مالک بنایا تھا۔

رومانیہ میں ۱۹۳۷ء کے قانون کے مطابق پانچ ایکڑ سے کم رقبے قطعاً ناقابلِ تقسیم قرار دے دئے گئے۔

مغربی زرعی تشکیل کا ایک جائزہ۔ مغرب کا زرعی نظام کئی پہلوؤں سے دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک مغربی یورپ کا نظام ہے جس میں یورپ کے متمدن ترین ملکوں کے علاوہ امریکہ بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ دوسرا مشرقی یورپ کا زرعی نظام ہے جس کے حالات اور تقاضے نسبتاً زیادہ شدید اقدام چاہتے تھے اور یہ اقدام ان ملکوں نے اختیار کئے۔

مغربی یورپ کے بیشتر ملک صنعتی اعتبار سے بہت ترقی یافتہ ہیں۔ اور ان کی آبادی کی ایک اقلیت ہی زراعت پر گذر اوقات کرتی ہے۔ لہٰذا قومی معاشی سرگرمیاں عام طور پر صنعت اور تجارت کی ترقی کے لئے ہی کوشاں رہتی ہیں۔ اس کے باوجود زراعت کو اُنھوں نے نظر انداز نہیں کیا۔ اور قریب قریب ہر ملک کی کوشش یہ رہی ہے۔ کہ آہستہ آہستہ زیادہ سے زیادہ زمین کی ملکیت کاشتکاروں میں منتقل ہوتی جائے۔ اس کوشش میں انگلستان اور امریکہ جیسے ملک بھی شامل ہیں۔ حالانکہ اوّل الذکر میں زرعی پیداوار کل ملک کی دولت کی پیداوار کی ایک حقیر کسر ہے۔ اور مؤخر الذکر کے وسیع رقبے ابھی زرعی مسائل پیدا ہونے سے اسے محفوظ رہے ہیں۔ لیکن یہ ملک بھی پیش بندی کے طور پر زرعی اصلاح کی اولیت زمین کی ملکیت کو کاشتکار میں منتقل کرنے میں ہی دیکھتے ہیں۔ یہی حال مغربی یورپ کے دوسرے ملکوں کا ہے۔

مغربی یورپ کے زرعی نظام کا دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ امداد باہمی کو اُنھوں نے بڑی ترقی دی ہے۔ اور اچھی زراعت کے جو آلات وہ فرداً فرداً مہیا نہیں کر سکتے، وہ انھیں مل جُل کر مہیا کر لیتے ہیں۔ اور اس وجہ سے وہ بڑی حد تک وہ تمام فوائد حاصل کر لیتے ہیں۔ جو مشترک کاشت مہیا کرتی ہے۔ لیکن امداد باہمی کی اس قسم کی انتہائی ترقی یافتہ صورت ہر جگہ نہیں پائی جاتی لیکن امداد باہمی کی اس قسم کی انتہائی ترقی یافتہ صورت ہر جگہ نہیں پائی جاتی۔ لیکن کم ترقی یافتہ صورتوں میں بھی زرعی پیداوار کو فروخت کرنا اور سرمایہ مہیا کرنے کا اہتمام عموماً ہو جاتا ہے۔

تیسرا پہلو مغربی یورپ کی زراعت کا یہ ہے کہ وہاں سب سے زیادہ قیمتی فصلیں پیدا کرنے پر زور دیا جاتا ہے۔ اور اناج اُگانا عام طور پر گھٹیا زراعت کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ خاصے رقبے پر مال مویشی پالے جاتے ہیں۔ اور شیرخانوں کا قیام اچھی زراعت کی جان تصور ہوتا ہے۔ یہ چیز ان کے لئے اس وجہ سے ممکن ہے کہ انھیں اناج بہر حال دوسرے ملکوں سے خریدنا ہوتا ہے۔ اور وہ زیادہ

قیمت کی چیزیں دودھ، گوشت، پنیر وغیرہ پیدا کرکے کم قیمت کی چیزیں (مختلف قسم کے اناج) خریدنے کو فائدہ بخش سمجھتے ہیں۔

چوتھی ممتاز چیز مغربی یورپ میں زرعی سائنس کی ایجادات کا وسیع استعمال ہے۔ فصلوں کی ترتیب، اچھے بیج اور وافر کھاد کا نظام وہاں بہت عام ہیں۔

پانچویں چیز جو ان کے نظام کو ہم سے ممیز کرتی ہے وہ بٹائی کی بجائے ٹھیکہ کا طریقہ ہے، جس کی وجہ سے اقدام کی اوّلیت کاشتکار کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

چھٹی چیز ان کے ہماری نسبت اوسطاً بڑے کھیت ہیں، جو کئی ملکوں میں ہم سے کئی کئی گنا بڑے ہیں۔

ان سب خوبیوں کے باوجود من وعن اسی نظام کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ ہمارا نظام بہرحال ہمارے ماحول اور ہمارے حالات سے مناسبت رکھے گا۔ ہمارے کھیتوں کی اوسط بڑی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہماری آبادی اور رقبہ میں یورپ کے حالات کے مطابق ترمیم ناممکن ہے۔ نہ ہم فوری طور پر اتنی صنعتی ترقی کر سکتے ہیں۔ اور نہ اپنی زمین کو کھینچ کر لمبا کر سکتے ہیں۔ اور جب تک یہ نہ ہو ہمارے ہاں مغربی زراعت کی بہت سی ترقی یافتہ صورتیں محض رقبے کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے ناقابلِ عمل ہو جاتی ہیں۔

البتہ امداد باہمی کی ترقی یافتہ شکل ہم کو ان سے ضرور سیکھنی چاہیئے۔ خصوصاً وہ انتہائی صورت جس میں امداد باہمی کے ڈانڈے مشترک کاشت سے مل جاتے ہیں، ایسا کرنے کے بعد زرعی سائنس کو عملاً اختیار کرنا ہمارے لئے ممکن ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ تنظیم، رہنمائی اور مغربی یورپ کی نسبت بہت بڑے پیمانے پر ہمارے کاشتکاروں کو ملے۔ کیونکہ ہمارے کاشتکار تعلیم میں بہت کم ہونے کے علاوہ حیثیت میں ان سے کہیں زیادہ مدد کے مقتضی ہیں۔

مشرقی یورپ کے زرعی نظام کو ممیز کرنے والی خصوصیت اس کاشتکار کو ملکیت منتقل کرنے پر اصرار ہے۔ اس سمت میں وہ مغربی یورپ سے بھی کئی قدم آگے ہیں (اور مغربی یورپ بھی ہم سے اس سلسلے میں بہتر ہے) مشرقی یورپ کے قریب قریب ہر ملک نے خود کاشت زمین کا رقبہ کل رقبے کا تقریباً نوّے فی صدی کر لیا ہے۔ اس کے لئے انہوں نے تمام بڑی بڑی زمینداریوں پر حکومت کا قبضہ کرنے کے قانون بنائے۔ زمینداروں کو عموماً معاوضہ تمسکوں کی صورت میں دے دیا، اور زمینوں کی ملکیت کاشتکاروں میں منتقل کر دی جن سے زمین کی قیمت سالانہ اقساط میں وصول کی۔ اور اسی رقم سے حکومت کے تمسکوں کی ادائیگی بھی ہوتی رہی۔

دوسرا اہم اقدام مشرقی یورپ کے قانونِ وراثت کی ترمیم ہے جس کے مطابق کھیتوں کو منتشر اور چھوٹا ہونے سے روکا گیا۔

لیکن امداد باہمی کے اصول اور زرعی سائنس کے عملی اقدامات میں وہ مغربی یورپ سے پیچھے رہے جس کی وجہ سے زرعی پیداوار میں کوئی انقلاب انگیز ترقی نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ عوام کی جہالت اور حکومتوں کا اس پہلو کو فروگذاشت کرنا تھا۔ کہ تنظیم اور مدد اور رہنمائی مہیا کرنا بھی اتنا ہی ضروری ہے، جتنا ملکیت کاشتکار کو منتقل کرنا۔

بہرحال ملکیت منتقل کرنے کی وجہ سے کاشتکاروں کی معاشی حالت میں خاصی اصلاح ہوئی۔ ایک اس وجہ سے کہ زرعی

آمدنی فی ایکڑ قریباً پچیس فی صدی بڑھ گئی۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ زمینداروں کو اب کوئی حصّہ ادا نہیں کرنا ہوتا تھا
مشرقی یورپ ہمیں یہ سبق دیتا ہے کہ ملکیّت منتقل کرنے کے بعد تنظیم، مدد اور رہنمائی مہیّا کرنا ہمیشہ ضروری ہوتا ہے اور
ان ملکوں میں ان چیزوں کی ضرورت اور بھی زیادہ ہوتی ہے۔ جہاں کے کاشتکار تعلیمی اعتبار سے پس ماندہ ہیں۔ اور مالی اعتبار
سے زیادہ سرمایہ مہیّا نہ کرسکتے ہوں۔ ان چیزوں کے بغیر محض ملکیت منتقل کرنے سے فوائد بڑے محدود ہو جاتے ہیں۔ ملکیت
منتقل کرنے کو اوّلیت ضرور حاصل ہے۔ اور اس بات کو مشرقی اور مغربی یورپ دونوں کے زرعی نظام مانتے ہیں لیکن یہ اوّلیت
اسی طرح کی ہے، جیسے کسی چیز کو حاصل کرنے کے لئے اس کی خواہش پیدا کرنا ضروری ہے جب تک خواہش نہ ہو۔ وہ چیز حاصل
نہیں ہوگی۔ لیکن محض خواہش کرتے چلے جانا۔ اور اس چیز کو حاصل کرنے کے عملی اقدامات اختیار نہ کرنے سے وہ چیز نہیں
مل جاتی!

رئیس احمد جعفری

نقد و نظر

محمد علیؒ: ذاتی ڈائری کے چند ورق

اس نام سے مولانا عبدالماجد دریابادی کی ایک کتاب کچھ عرصہ ہُوا شائع ہو چکی ہے۔ یہ اُسی کا دوسرا حصّہ ہے۔ ضخامت ۳۰۸ صفحات۔ کاغذ دبیز اور سفید۔ کتابت بہترین طباعت کی خوبی اور ستھرائی کے لئے معارف پریس اعظم گڑھ کا نام نامی کافی ہے۔

مولانا عبدالماجد رئیس الاحرار مولانا محمد علی کے محبوب دوست۔ عزیز ساتھی اور جانباز سپاہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان سے بڑھ کر محمد علیؒ کے افکار و خیالات کی ترجمانی کوئی نہیں کر سکتا محمد علیؒ کے راز دار غمگسار ہونے کی حیثیت سے وہی ان کے وارداتِ قلب اور رنجوریٔ تن کی داستان بیان کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ پہلا حصّہ محمد علیؒ کے سوانح و حالات اور وقائع زندگی پر مشتمل ہے۔ جو مولانا دریابادی کے ذاتی علم و مشاہدہ اور تجربے میں آئے۔ اور جن میں وہ اُن کے برابر کے شریک معاون و مددگار رہے ہیں۔ پہلے حصّے میں ۱۹۱۲ء کے آغازِ ملاقات سے ۱۹۲۷ء تک کے واقعات درج ہیں۔ جس میں قید و قیدِ تنہائی۔ کانگرس کی صدارت۔ گاندھی جی کی میزبانی۔ ہمدرد و کامریڈ کا اجراء۔ شریفی، سعودی جنگ۔ پیرو مرید کی آویزش۔ حج اور وفدِ خلافت۔ قوم کی قدردانی اور بیزاری وغیرہ کے واقعات بڑی تفصیل کے ساتھ درج ہیں۔

دوسرا حصّہ جو اس وقت ہمارے پیشِ نظر ہے۔ اپنی معنویت، اہمیّت اور افادیت کے اعتبار سے پہلے حصّے سے بھی بڑھا ہُوا ہے۔ اس میں ۱۹۲۷ء سے لے کر ۱۹۳۱ء یعنی مولانا محمد علیؒ کی وفات تک کے واقعات درج ہیں۔ یہ چند سال نہ صرف محمد علیؒ کی زندگی میں بھی بڑی اہمیّت رکھتے تھے۔ اسی زمانے میں نہرو رپورٹ عالم وجود میں آئی۔ جس نے کانگرس کے سامراجی عزائم بے نقاب کر دئے۔ یہی وہ زمانہ تھا، جب محمد علیؒ بادلِ ناخواستہ اپنی بنائی ہوئی کانگرس۔ اپنے بنائے ہوئے مہاتما اور اپنے نمایاں کئے ہوئے جواہر لال سے ترکِ تعلق پر مجبور ہو گئے۔ یہی وہ دَور تھا۔ کہ جب محمد علیؒ کو چومکھی جنگ لڑنی پڑی۔ ایک طرف ہندو مہاسبھا کی یورش تھی۔ دوسری طرف کانگرس کے سورما لنگر لنگوٹ کس کر میدان میں آچکے تھے۔ اور محمد علیؒ کی جانِ ناتواں پر پے بہ پے حملے کرتے تھے۔ اسی زمانے میں محمد علیؒ کو زندگی کے سب سے بڑے المیہ سے دوچار ہونا پڑا۔ محمد علیؒ کی قیادت نے بہت سے ذرّوں کو آفتاب بنا دیا۔ بہت سے رضاکاروں کو لیڈر بنا دیا۔ بہت سے کالج کے ساتھیوں اور قومی پلیٹ فارم کے رفیقوں کو قیادت کی مسند پر بٹھا دیا۔ ایک زمانہ تھا۔ کہ یہ لوگ محمد علیؒ کی قابلیت۔ قیادت اور للّٰہیت کا کلمہ پڑھتے تھے۔ آج بزمِ اغیار کی رونق بنے ہوئے تھے۔ کانگرس کے کیمپ میں بیٹھ کر محمد علیؒ کو گالیاں دے

رہے تھے۔ اُس کی قیادت کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اُڑا رہے تھے۔ اُسے ذلیل و رسوا کر رہے تھے۔ اُس کی شخصیت پر طنز کرتے تھے۔ اُس کی بیماری کا مذاق اُڑاتے تھے۔ اُس کی مجبوریوں پر خندۂ استہزا سے کام لیتے تھے۔ وہ آج یوسفِ بے کارواں بنا ہُوا تھا۔ لیکن زندگی کے آخری سانس تک حق و صداقت اور ملّتِ اسلامیہ کے حفظ و دفاع کے لئے وہ میدانِ جنگ میں ڈٹا رہا۔ نہ اس کے تیور میں فرق آیا۔ نہ اُس کے حوصلے پست ہوئے۔ خود ہی کہتا ہے اور اپنے ہی بارے میں کہتا ہے ؎

توحید تو یہ ہے کہ خدا حشر میں کہدے
یہ بندہ دو عالم سے خفا میرے لئے ہے

مولانا عبدالماجد نے اس پورے دَور کی تاریخ کو بڑی دیدہ کا دی کے ساتھ مرتب کر دیا ہے۔ واقعات کی اثر انگیزی بجائے خود بہت بڑی چیز ہے۔ پھر مولانا دریابادی کے اندازِ بیان کی سحر طرازی نے ایک عجیب کیفیت پیدا کر دی ہے۔ پہلے صفحے کی چند سطریں پڑھنے کے بعد اس وقت تک قرار نہیں آتا۔ جب تک کتاب کا آخری صفحہ بھی ختم نہ ہو جائے۔

کتاب کے آخر میں چند ضمیمے ہیں۔ یہ بھی محمد علیؒ کی شخصیت کو سمجھنے اور ان کے واردات و کیفیات کا اندازہ کرنے میں بہت زیادہ معین و مددگار ہوتے ہیں۔ اس کتاب کو اُردو خواں مسلمان کے گھر میں لازمی طور پر ہونا چاہئے۔ بظاہر یہ محمد علیؒ کے سوانح حیات ہیں۔ لیکن درحقیقت محمد علیؒ کے دَور کے ہندوستان کی مکمل سیاسی اور قومی تاریخ ہے۔ جو اس وضاحت اور تفصیل کے ساتھ کسی اور کتاب میں نہیں مل سکتی۔ قیمت پانچ روپے۔ ملنے کا پتہ: صدق بک ایجنسی لکھنو

حیاتِ امیر خسروؒ

خان بہادر تقی محمد خاں خورجوی کی یہ کتاب کتابت اور طباعت کی جملہ رعنائیوں اور زیبائشوں کے ساتھ ادارہ الشجاع کراچی نے شائع کی ہے۔

امیر خسروؒ ایک نومسلم خاندان کے فرد تھے۔ سلطان المشائخ خواجہ نظام الدینؒ اولیاء محبوب الٰہی کی بارگاہ میں پہنچ کر اُنہوں نے روحانی بلندی کے تمام مدارج طے کر لئے۔ امیر خسروؒ صرف ایک صوفی ہی نہیں تھے۔ بہت بڑے شاعر اور ماہر موسیقی بھی تھے۔ فنِ موسیقی میں ان کے ایجادات و اختراعات ایک امتیازی حیثیت کے مالک ہیں۔ اس کتاب میں امیر خسروؒ کی زندگی۔ شاعری اور مہارتِ موسیقی پر اختصار لیکن جامعیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ امیر خسروؒ کی ایجاد کردہ راگوں کی تفصیل اور تشریح بھی خان بہادر صاحب نے درج کر دی ہے۔

خان بہادر صاحب اس کے قبل بھی کئی کتابیں لکھ چکے ہیں۔ اس کتاب نے ان کے تصنیفی معیار کو اور زیادہ اونچا کر دیا ہے۔

قیمت دو روپے بارہ آنے۔ ٹائمز پریس کراچی سے دستیاب ہو سکتی ہے۔

"الاعتصام" حجیتِ حدیث نمبر

"الاعتصام" مسلکِ اہلحدیث کا ترجمان اور داعی ہے۔ جماعتِ اہلحدیث (شیش محل روڈ۔ لاہور) کی سرپرستی میں پابندیٔ اوقات کے ساتھ شائع ہوتا ہے۔ مولانا محمد اسحاق صاحب اس کے ایڈیٹر ہیں۔ انہوں نے اپنے دَورِ ادارت میں اس پرچے کو بہت زیادہ مفید اور بکارآمد بنادیا ہے۔

ملک کی ایک جاہل اور برخود غلط جماعت نے جس کے افراد لوگوں کو مغالطہ دینے کے لئے اپنے آپ کو اہلِ قرآن کے مرعوب کُن نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس کثرت اور تواتر کے ساتھ حدیث رسولؐ کے خلاف بے سروپا اور لایعنی باتوں کا پروپگنڈا شروع کردیا ہے۔ کہ اگران کی بات مان لی جائے، تو ماننا پڑے گا، احادیث کا مجموعہ (نعوذ باللہ) خرافات کا مجموعہ ہے حقیقت یہ ہے کہ اہلِ قرآن کی تحریک عجمی سازش کا ایک نہایت مہلک اور خطرناک شاخسانہ ہے۔ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ختم کہاں جاکر ہوگا۔

"الاعتصام" نے حجیتِ حدیث نمبر نکال کر بہت بڑی دینی اور مذہبی خدمت انجام دی ہے۔ اور جو لوگ واقعی احادیث کی حیثیت اور اہمیت سے متعلق کچھ نہیں جانتے۔ لیکن جاننا چاہتے ہیں۔ وہ ان مقالات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنے خیالات کی تصحیح بھی کرسکتے ہیں اور معلومات میں اضافہ بھی۔

اس نمبر میں جن حضرات نے مضمون لکھے ہیں، اُن میں مولانا محمد عطاء اللہ حنیف۔ مولانا محمد علی قصوری۔ علامہ محمد اسد۔ مولانا محمد حنیف ندوی۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ ڈاکٹر حمید اللہ ایم۔ اے۔ مولانا ادریس کاندھلوی۔ مولانا محی الدین احمد قصوری۔ مولانا محمد اسماعیل۔ مولانا ابوالحمود سوہدروی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ کوئی مضمون بھی بھرتی کا نہیں ہے۔ ہر مضمون اپنے موضوع پر پورے طور پر حاوی ہے۔

اس نمبر کی قیمت ڈیڑھ روپیہ ہے۔ لیکن جو لوگ سالانہ خریدار بن جائیں گے، انہیں مفت ملے گا۔ سالانہ قیمت چھ روپے ہے۔ خط و کتابت کا پتہ:۔ دفتر اخبار "الاعتصام" شیش محل روڈ۔ لاہور

مطبوعاتِ ادارہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دَورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے۔ اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے۔ تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوّرِ حیات کی عین ضد ہیں، اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصوّرِ حیات ہے جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصوّرات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعیّن کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں اُن کی فہرست "ثقافت" کے صفحات پر شائع کی جاتی ہے۔ ان کتابوں کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدّنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں۔ تاکہ ان کی اہمیّت و افادیّت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہے۔

سکرٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

نمبر	کتاب	روپے	آنے	پائی
۱۸	[illegible] اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر	۵	۸	۰۰
۱۹	اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۲	۸	۰۰
۲۰	اسلام کا معرکہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۳	۰	۰۰
۲۱	تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	۵	۰	۰۰
۲۲	تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) مصنفہ " ") ..	۶	۸	۰۰
۲۳	مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۲	۸	۰۰
۲۴	قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	۵	۸	۰۰
۲۵	[illegible] (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	۶	۸	۰۰
۲۶	فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان	۳	۰	۰۰
۲۷	افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۳	۸	۰۰
۲۸	[illegible] (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	۸	۰	۰۰
۲۹	افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی	۵	۰	۰۰
۳۰	مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ..	۳	۸	۰۰
۳۱	الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	۵	۰	۰۰
۳۲	طب العرب (مصنفہ سید علی احمد نیر واسطی)	۶		۰۰
۳۳	تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	۵	۱۲	۰۰
۳۴	حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ڈی فل-پی ایچ ڈی)	۳	۰	۰۰
۳۵	مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	۵	[illegible]	[illegible]
۳۶	اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۲	۰	۰۰
۳۷	ازدواجی زندگی کیلئے قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی) ..	۲	۱۵	۰
۳۸	اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری) ..	۶	[illegible]	۰۰

ملنے کا پتہ

سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ لاہور

ادارۂ تحریر

- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)
- محمد حنیف ندوی
- محمد جعفر پھلواروی
- مظہر الدین صدیقی
- بشیر احمد ڈار
- رئیس احمد جعفری
- شاہد حسین رزاقی

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ - کلب روڈ - لاہور

اگست ۱۹۵۶ء

جلد ۳ شمارہ ۲

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

سیکلرازم زندگی کا کوئی مستقل بالذات فلسفہ نہیں ہے۔ بلکہ ایک نوع کی مجبوری کا نام ہے۔ جب مذہبی جماعتیں اس طرح جمود و تقلید پر قانع ہو جائیں۔ کہ کوئی اصلاحی تجویز گوارا نہ کریں، چاہے وہ کتنی ہی مفید ہو، اور کسی ذہنی و عملی تبدیلی پر راضی نہ ہوں چاہے وہ کتنی ہی صحیح اور ناگزیر ہو۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ زمانہ کی رفتار ان کا ساتھ نہیں دے پاتی۔ اور بالآخر تھوڑی سی ورخ کے بعد فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی اور مذہب کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ تاکہ اگر مذہب اہل مذہب کی بدنفسی سے کسی طرح آگے نہیں بڑھنا چاہتا تو اس پر اس معاملہ میں جبر نہ روا رکھا جائے۔ اور زندگی ترقی کرنا چاہتی ہے تو اس کا خیر مقدم کیا جائے۔

اس میں ایک فائدہ ہے، اور ایک اشکال یا مضرت ہے۔ فائدہ یہ ہے کہ قانون سازی میں ریاست کو کسی مزاحمت اور رکاوٹ کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ اور لوگ اپنی مرضی سے سوچ سمجھ کر ایک منہاج اور طریق مقرر کر لیتے ہیں۔ اور اپنی ضروریات اور قومی و ملی تقاضوں کے مطابق ایک نقشہ ترتیب دے لیتے ہیں۔ اور پھر جب ان کو محسوس ہوتا ہے کہ اس میں کچھ خامیاں اور نقائص رہ گئے ہیں۔ یا یہ سانچہ راس نہیں آتا ہے۔ تو اس کو بڑی آسانی سے بدل دیتے ہیں۔ اسی آسانی کے ساتھ کہ جس آسانی سے کوئی شخص کوٹ اُتار کر شیروانی پہن لے یا ہیٹ کے بجائے کلاہِ ترکی زیب سر کرے۔ کیونکہ بہترین قانون آجکل وہی سمجھا جاتا ہے جس میں لچک ہو۔ جو فوراً بدل سکتا ہو۔ اور جب اس کی حاجت نہ رہے تو بغیر کسی واویلا کے منسوخ ہو سکتا ہو۔ اشکال یا مضرت یہ ہے کہ اس سے معاشرہ کی اخلاقی و روحانی اقدار کا استنباط نہیں ہو سکتا۔ اور تعلیم و تربیت کو اتنی مضبوط اور استوار بنیادیں نہیں ملتیں۔ کہ جن پر آئندہ پود کی سیرت کی تعمیر ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی حکومتیں جو سیکلرازم کی اوّلیں علمبردار ہیں مادیت پرستی کے علی الرغم مجبور ہوئیں کہ عیسائیت کی اخلاقی تعلیمات کو کم از کم زندہ کریں اور اس کی روشنی میں اپنے ہاں کے نونہالوں کے لئے ایسا نظام تعلیم و تربیت وضع کریں جو ابتدا ہی سے دلوں میں اونچے روحانی تصوّرات کو جما دے۔ کیونکہ مذہب کی پناہ اختیار کئے بنا انسانی کردار تو جچتا نہیں۔ اور جو کچھ بھی مادہ پرستانہ نظریات اور تصوّرات سے ذہن و فکر کو بلندیاں میسر آتی ہوں سب بجا۔ مگر انسانیت کی سطحیں ان کی بدولت اُبھرنے سے رہیں۔ کچھ اسی ڈھنگ کی مجبوریاں حکومت ترکی کو پیش آئیں۔ یہ لوگ انقلاب کی آندھی سے متاثر ہو کر سیکلرازم کی راہ پر چل تو پڑے تھوس قانون بھی اپنا لیا، اور مغربی طور طریق بھی آزما کر دیکھ لیا۔ اور یہ کہنا چاہئے کہ اس سے ان کو بے شمار فائدے بھی حاصل ہوئے۔ لیکن نئی پود کن سانچوں میں ڈھلے، اور کن اخلاقی اقدار پر اس کی تعلیم و تربیت کا اہتمام ہو، یہ نہ طے کر پائے۔ کچھ عرصہ تک یونہی ستم پشتم کام چلا، پھر جب سنجیدگی سے ترکی بچوں کی دیکھ بھال اور تربیت کے امور پر غور کیا گیا۔ تو اسلام سے بہتر کوئی تعلیم اور اسلام سے بہتر کوئی نصب العین

نظر ڈالا گیا کہ جس کو اساس ٹھہرا کر نصاب مرتب کیا جائے۔ خوشی کی بات ہے کہ ترک اس مقصد میں کامیاب ہوئے، اس وقت ہمارے سامنے "اسلامیات" پر ایک رسالہ ہے جس کو ترکی قوم کے مزاج اور ضروریات کے عین مطابق ترتیب دیا گیا ہے۔ یہ وہاں کی پانچویں جماعت کے کورس میں داخل ہے۔ اس کے مضامین اور اسلوبِ تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تین باتوں کا خصوصیت سے خیال رکھا گیا ہے:

(۱) مذہب کی ابتدائی باتوں کو اس دلکش طریق سے پیش کیا جائے، کہ ذہن پر مطلق بار نہ ہو بلکہ اس سے ذہن و فکر یہ محسوس کرے کہ گویا وہ غذائے روحانی اس کو مل رہی ہے جس کی کہ اس کو طلب تھی۔

(۲) بنیادی عقائد و تصورات کو سائنٹیفک انداز سے بیان کیا جائے۔ تاکہ مغرب کے معاملہ میں شروع ہی طلبہ کے ذہن میں کوئی الجھاؤ نہ رہے۔

(۳) ہمسایہ اقوام کے نظریات پر بحث کرتے وقت اُسی اخلاق، رواداری اور وسیع المشربی کا ثبوت دیا جائے، جو اسلامی تعلیمات کا طرۂ امتیاز ہے۔

ان سہ گانہ خصوصیات کو ملحوظ و مرعی رکھنے میں یہ لوگ کہاں تک کامیاب رہے ہیں جس کا فیصلہ آپ خود کیجئے۔ ہم اس کے بعض ابواب کا ترجمہ درج کئے دیتے ہیں۔ اس مرحلہ پر ایک سوال اپنوں سے پوچھنے کی اجازت دیجئے۔ کیوں صاحب! جب ایک سیکولر نظام حیات میں اسلامی تعلیمات کی اہمیتوں کو اس شدت کے ساتھ محسوس کیا جانے لگا ہے، تو کیا ایک اسلامی ریاست میں اس مسئلہ پر کوئی توجہ نہیں کی جائے گی۔ اور یہاں کا نظام تعلیم وہی رہے گا، جس کو انگریز کی مخصوص مصلحتوں نے جنم دیا تھا؟

ترجمہ:-

حرفِ آغاز

اُس خدا کے نام سے جو رحمٰن اور رحیم ہے!

ہمیں سب سے پہلے خدا کا ذکر کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس کی ذاتِ گرامی پوری کائنات کے لئے ضروری ہے وہی ہر کام میں آسانیاں بہم پہنچانے والا ہے۔ اور وہی ہر ہر کام کی تکمیل کا ضامن ہے۔ ہمیں چاہئے کہ ہر لمحہ اس کا ذکر کریں۔ اس لئے کہ سارے کام اسی کے بابرکت نام سے انجام پاتے ہیں۔

عقیدہ

اس دُنیا میں نہ تو کوئی چیز بیکار ہے۔ اور نہ بخت و اتفاق کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ ہے۔ ہر چیز اس لئے پیدا کی گئی ہے، تاکہ انسان اُس سے فائدہ اُٹھائے۔ اور جو کوئی بھی غور و فکر سے کام لے گا اسی نتیجہ پر پہنچے گا۔ یہ رات، یہ دن، یہ زمین اور آسمان، خشکی اور تری، اونچے اونچے پہاڑ اور جنگل، یہ بارش اور ابر، سب کس لئے ہیں؟ اس لئے تاکہ ہم ان سے بہرہ مند ہوں۔
اس سے اندازہ لگاؤ کہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں حضرت انسان کی کیا قدر و قیمت ہے۔ یہ ہمارا فرض ہے کہ کائنات کی ان سب چیزوں پر غور کریں۔ اور دیکھیں کہ ان میں کن کن چیزوں کو ہم اپنے کام میں لا سکتے ہیں۔ اور کن کن سے کیا فوائد حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کے

یہ معنی نہیں کہ انسان کو یونہی بے لگام چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی۔ نہیں یہ بھی کائنات کی دوسری چیزوں کی طرح کچھ فرائض رکھتا ہے۔ جن کا پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ اس کے ذمہ پہلا فرض جس کو ادا کرنا اس کے لئے ضروری ہے یہ ہے کہ خدائے برتر کی توحید پر ایمان لائے جس نے کہ اس کے لئے سارا جہان پیدا کیا ہے۔ اور مسلمان ہونے کی حیثیت سے اس کے تمام احکام کو دل سے مانے۔ کیونکہ بغیر کسی عقیدہ و ایمان کو اپنائے، جو کام بھی کیا جائے گا، وہ اپنی اہمیت کھو دیگا۔ اور یہ ایمان وعقیدہ کیا ہے؟ ایمان وعقیدہ کہتے ہیں، اس چیز کو کہ مسلمان اللہ کے تمام حکموں کو قلب و ضمیر کی گہرائیوں سے تسلیم کرے۔ اور ان کے قطعی ہونے پر یقین رکھے۔ مسلمانوں کو اسی بنا پر کہ یہ اللہ کی توحید پر اور آنحضرت کی رسالت پر پختہ اور قلبی یقین رکھتے ہیں مومنین کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ مومن کے قلب اور زبان میں یکسانی ہوتی ہے۔ وہ وہی کچھ کہتا ہے، کہ جو اس کے دل میں موجزن ہو اور جس کی حقانیت اور سچائی پر وہ یقین رکھتا ہو۔ اور وہ لوگ بظاہر ایمان کا اقرار تو کرتے ہیں، مگر ان کے دلوں میں اخلاص کے ساتھ ایمان موجود نہیں۔ یہ مسلمانوں کی اصطلاح میں منافق کہلاتے ہیں۔ ان کے دو چہرے ہیں۔ ایک دکھاوے کا اور ایک اصلی اور اندرونی جس کہ ایمان کی رمق تک پائی نہیں جاتی۔ ان لوگوں کو معلوم رہنا چاہئے۔ کہ ایمان کے سوا اور کوئی روشنی نہیں۔ جس سے کہ شاہراہ عمل واضح ہو سکے۔ اور ایمان سے بڑھ کر کوئی سچی اور حقیقی مسرت نہیں ہے۔ اگر آنکھ کے بغیر دیکھنا ناممکن ہے اور دماغ کے بغیر انسان سوچ نہیں سکتا ہے۔ تو یقین رکھنا چاہئے، کہ اگر پہلو میں ایسا دل نہیں ہے کہ جو ایمان کی دولت سے مالامال ہو تو انسان اس دنیا میں نیکی اور بدی کا فیصلہ کرنے سے قاصر ہے۔ ایسا دل برابر بیکار اور زنگ آلود ہے۔ اور انسان کے سینے میں ایک بوجھ سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔ . . . .

ہم مسلمان ہیں۔ اور یقین رکھتے ہیں کہ خدا ایک ہے، کوئی اس کی مانند نہیں۔ اور کوئی اس کا ساجھی اور شریک نہیں۔ اسی نے ہم کو پیدا کیا ہے۔ اور اسی نے پال پوس کر بڑا کیا ہے۔ وہی پوری کائنات کا رب ہے، آفتاب کا بھی اور چاند کا بھی، زمین کا بھی اور آسمان کا بھی۔ اور ان چیزوں کا بھی کہ جن میں زندگی ہے اور اس کا بھی جو زندگی سے محروم ہیں۔

اس کے سوا کوئی پرستش کے لائق نہیں۔ ہم اسی کی پرستش کرتے ہیں۔

اس کائنات کا جو ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی ہے، ایک آغاز ہے اور ایک انتہا ہے۔ خود اپنے متعلق سوچئے کہ پہلے موجود نہیں تھے اور اب ہیں۔ اور کچھ عرصہ زندگی بسر کرنے کے بعد پھر ایسا موقع آئے گا کہ ہم اس دنیا میں نہیں رہیں لیکن خدا کے بارہ میں ایسا کہنا صحیح نہیں، اس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انتہا ہے وہ اس عالم کی ہر ہر چیز سے پہلے ہے، بلکہ اسی نے تو یہ سب چیزیں پیدا کی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا اپنا ایک ارادہ ہے، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور کوئی اس کے ارادوں میں حائل ہونے والا نہیں۔ پھر وہ کچھ بھی کرتا ہے، وہ درست ہے وہ قادر مطلق ہے۔ اس کی قدرت اور طاقت کا اندازہ کرنا محال ہے۔ وہی آسمان سے مینہ برساتا ہے، اور وہی مُردہ اور خشک زمین کو ترو تازگی اور زندگی سے بدل دیتا ہے . . . . . .

اسلام اور اخوت

تمام مسلمان ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ اور یہ بھائی چارہ اُس بھائی چارہ سے کہیں زیادہ اہم ہے جس کو خاندان اور کنبہ کا اشتراک جنم دیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں، کہ جو شخص اللہ کو مانتا ہے، اور آنحضرت کو اللہ کا رسول تسلیم کرتا ہے، وہ اس برادری کا ایک رکن ہے۔ اس میں کسی قومیت اور وطنیت کی تخصیص نہیں۔ مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں ہمارے بھائی ہیں۔ قرآن نے واضح طور پر اعلان کیا ہے کہ مسلمانوں میں سوا اخوت اور برادری کے اور کوئی رشتہ ہی پایا نہیں جاتا انما المؤمنون اخوۃ کی طرف اشارہ ہے، ہمارے پیغمبر آنحضرت نے بھی اپنے اقوال اور اعمال سے اس حقیقت کی تائید فرمائی ہے۔ اس لئے یہ نہایت ضروری ہے۔ کہ ہمیں اس حقیقت کا احساس رہے کہ ہم میں کا ہر ایک مسلمان ایک دوسرے کا بھائی ہے۔ اور ہمارے تمام اعمال اس سانچے میں ڈھلنا چاہئیں۔ ہمارا تعلق چاہے دنیا کے کسی گوشے سے ہو اور ہم چاہے کسی فرقے میں شامل ہوں، اس سچائی کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اگر ہم آنحضرت کی رسالت پر ایمان رکھتے ہیں۔ تو ہم سب ایک ہی اصل کی مختلف شاخیں اور فروع ہیں۔ ہم سب ایک دوسرے کا دست و بازو ہیں۔ ہماری مسرتیں سب کی مشترکہ مسرتیں ہیں، اور ہمارے غم اور آلام سب کے لئے یکساں تکلیف دہ ہیں۔

بھائی چارہ کا صرف یہی تصور کافی نہیں، ہم اس سے آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ تمام انسانی دنیا میں یہی رشتہ و تعلق قائم ہے۔ کیونکہ ہمارے پروردگار نے پوری نوع انسانی کو آدم اور حوا کی وساطت سے پیدا کیا ہے۔ اس نقطہ نظر سے غور کیجئے گا، تو معلوم ہوگا کہ تمام انسان باہم بھائی بھائی ہیں۔ چاہے ان کا کوئی مذہب ہو، اور وہ کسی گروہ میں شمار ہوتے ہوں۔

قرآن کریم

قرآن مجید اللہ کا کلام ہے۔ اور وہ آخری کتاب ہے جو پروردگار عالم نے اپنے بندوں کو عطا کی۔ اس کا ایک ایک لفظ اور ایک ایک سورۃ جبریل کی وساطت سے آنحضرت پر نازل ہوا ہے۔ اور آنحضرت نے اس کو مسلمانوں تک من وعن پہنچا دیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس کی تعلیم بھی دی ہے۔ اور پھر صحابہ نے اس کو اسی ترتیب سے سینوں میں محفوظ بھی کرلیا اور قلمبند بھی کرلیا جس طرح کہ انہوں نے آنحضرت سے سنا تھا اور اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ بھی لیا ....

اس کتاب کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کچھ ایسی نادر خصوصیات وابستہ فرمادی ہیں، کہ دنیا کی کوئی دوسری انسانی کتاب اس بارہ میں اس کا مقابلہ نہیں کرپاتی۔ چنانچہ ذرا ان آیات کا مطالعہ کیجئے جن میں خدا کی عظمت، اس کی توحید و وحدت کا تذکرہ ہے، اور جس میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ خدا کی قدرتوں میں کوئی بھی اس کا شریک اور سہیم نہیں۔ اور پھر دیکھئے کہ ان کا اندازِ بیان کتنا قوی، پُر تاثر اور پُر کیف ہے۔ قرآن کی ایک مختصر سی آیت اور سطر میں کتنے اونچے اصولوں کی وضاحت کی جاتی ہے۔ اور کس طرح کھول کھول کر عقائد عبادات اور اخلاق کی گتھیوں کو سلجھایا جاتا ہے۔ اور اسی پر کیا موقوف ہے یہاں ہر ہر موضوع نکھرا ہوا اور واضح ہے۔ قرآن پڑھنے سے روحانی تسکین حاصل ہوتی ہے، اور تمام عالم خارجی کے مسائل کا حل ملتا ہے۔ اور جو مسلمان بھی اس پر عمل پیرا ہوگا، اس کی روح میں پاکیزگی اور بلندی، اُبھر آئے گی۔ اس کی تعلیم عدل، روشنی اور صلح و امن کی کفیل ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

عیسائی۔ اسلامی کانفرنس اور اُس کے مقاصد

کوئی چار برس ہوئے ہیں کہ مجھ کو ایک امریکی یونیورسٹی سے دعوت نامہ وصول ہوا کہ میں ان کی نیچرل لا کانفرنس میں شرکت کروں۔ اور اس کانفرنس کو اس موضوع پر مخاطب کروں کہ اسلام میں قوانینِ فطرت کا کیا تصوّر ہے؟ نوٹرڈیم یونیورسٹی ایک عظیم الشان کیتھولک یونیورسٹی ہے۔ وہاں اور یونیورسٹیوں کی طرح ہر قسم کے علوم و فنون کی تعلیم دی جاتی ہے۔ مگر مذہبی تعلیم کا پہلو بہت نمایاں ہے اور پادری معلّمین کی بہت کثرت ہے۔ امریکہ میں جن پروٹسٹنٹوں سے میں ملا، اور ان سے ذکر کیا کہ میں نوٹرڈیم یونیورسٹی کی دعوت پر اسلام کے نظریۂ آئینِ فطرت پر ایک کانفرنس کو مخاطب کرنے آیا ہوں، تو انہوں نے بہت تعجب کا اظہار کیا کیتھولک عام طور پر مذہبی عقائد میں بہت کٹر شمار ہوتے ہیں۔ اور عیسائیوں کے دوسرے فرقوں سے بھی کسی قسم کا واسطہ رکھنا گوارا نہیں کرتے، چہ جائیکہ سات سمندر پار سے ایک مسلمان کو کثیر رقم خرچ کر کے مدعو کریں کہ وہ ان کو ایک اہم موضوع پر اسلام کا زاویۂ نگاہ بتائے۔ نوٹرڈیم پہنچ کر اس دعوت کی وجہ یہ معلوم ہوئی کہ اس یونیورسٹی کے ایک وسیع الخیال اور وسیع المشرب ڈین (میر شعبہ) کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ دین کے معاملے میں تمام دنیا کیتھولک ہی تو نہیں عیسائیوں کے اور متعدد فرقے بھی موجود ہیں جن کے اندر کثرت سے ایسے راسخ العقیدہ افراد پائے جاتے ہیں جو مفکّر بھی ہیں۔ ایک اہم دینی موضوع پر ان کے افکار سے بھی آگاہی ہونی چاہئے۔ اور صحیح طرزِ عمل یہ ہے کہ کسی عقیدے کے متعلق ایسے لوگوں سے براہِ راست بات پوچھنی چاہئے جو وہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس خیال کو وسعت دے کر انہوں نے یہ سوچا کہ عیسائیت کے باہر بھی ادیانِ عالیہ موجود ہیں۔ کروڑوں کی تعداد میں بدھ مت ہندو دھرم اور اسلام کے پیرو ہیں۔ یونیورسٹیاں خالی تبلیغی ادارے نہیں ہوتیں۔ ان کا مقصد اہم مسائل حیات و کائنات کی بابت تحقیق و تدقیق ہے۔ لہٰذا ایک مذہبی موضوع کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے اور تقابلی مطالعے کے لئے یہ لازم ہے کہ سب ادیان کے نمائندوں کو مدعو کیا جائے لیکچروں کے بعد سوال و جواب اور تبادلۂ افکار کے لئے وقت مقرر تھا۔ بعد ازاں تمام خطبات ایک کتاب کی صورت میں چھاپ دئے گئے۔

اتنا دور دراز سفر کر کے ایک ایسے ملک میں جانا جو وسعت میں نصف جہان معلوم ہوتا ہے۔ اور جس میں مغربی تہذیب ایسے کمال کو پہنچ گئی ہے جو اس کو یورپ میں حاصل نہ ہو سکا۔ اور وہاں سے بعجلت وطن کی طرف مراجعت نامعقول بات معلوم ہوئی۔ لہٰذا میں نے اپنی خوشی سے ممالک متحدہ کے طول و عرض میں کوئی چار ماہ کا خطباتی دورہ اپنے ذمے لے لیا۔ اس ملک کی وسعتیں لامحدود معلوم ہوتی ہیں۔ اگر ہوائی جہاز جیسی سریع السیر سواری وجود میں نہ آگئی ہوتی، تو اس ملک کے تمام مقامات کا سفر کرنے اور ہر جگہ تھوڑا تھوڑا قیام کرنے کے لئے بھی ایک عمر چاہئے۔ تین چار ماہ میں جتنی گردش ہو سکتی تھی میں نے کی۔ اور لاتعداد لیکچر دئے۔ موضوع تین قسم کے تھے۔ (۱) اسلامی عقائد (۲) اسلامی تہذیب اور (۳) پاکستان۔ اس دورے میں مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ پڑھے لکھے لوگ بھی اسلام اور

مسلمانوں کی دنیا سے ناآشنا ہیں۔ چند سُنی سنائی باتیں اور لغو تصوّرات و تعصبات کے سوا اس بارے میں ان کا سرمایۂ علم جہل کے برابر ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ خوش آیند احساس بھی ہُوا کہ اگر ان کو صحیح بات بتائی جائے۔ اور معقول طریقے سے ان کی ذہنیت کو پیشِ نظر رکھ کر بات کی جائے۔ تو وہ اس کو بہ تشکّر قبول کرنے پر آمادہ ہیں۔ مگر افسوس کہ عصرِ حاضر کی عقلی اور آزاد خیالی دُنیا کو یقین اور طریقے سے مخاطب کرنے والے مسلمان الشاذ کالمعدوم ہیں۔ ہمارے جامد ملائی اسلام سے جو حقائقِ حیات سے مطلقاً بیگانہ ہے خود روشن خیال اور اسلام دوست مسلمان بیزار ہیں بھلا غیر مسلم اس سے کیا متاثر ہونگے۔ اگر اصلی اسلام کو معقول طریقے سے پیش کیا جائے۔ اور پیش کرنے والا فلسفہ اور علوم و فنون سے بے بہرہ نہ ہو تو ہمارے نوجوانوں میں بھی روحِ اسلام بیدار ہو سکتی ہے اور غیر مسلموں میں بھی اسلام کی سچائی کا یقین پیدا ہو سکتا ہے۔

اس دورے کے کوئی دو برس بعد مجھ کو ایک امریکی جماعت "فرینڈز آف دی مڈل ایسٹ" (مشرقِ وسطیٰ کے دوست) کی طرف سے ایک دعوت نامہ ملا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان اچھے تعلقات پیدا کرنے اور تعصّبات کو رفع کرنے کے لئے لبنان کی پُر فضا پہاڑیوں میں بحمدون کے مقام پر ایک کنونشن میں شریک ہوں۔ اس میں شریک ہونے کے لئے کوئی چالیس عیسائی تمام عیسوی دنیا سے اور اسی قدر مسلمان تمام عالمِ اسلامی سے مدعو تھے۔ خطبات کے لئے کوئی دس بارہ موضوعات منتخب کئے گئے تھے۔ اور طریقِ عمل یہ تھا کہ ہر شخص اپنے مذہب اور اپنے عقاید و روایات کی بنا پر ان موضوعات کے متعلق اظہارِ خیال کرے۔ اپنے عقائد کو مدلّل اور مہذّب طریقے سے پیش کرے۔ اور دوسروں کے عقائد پر کوئی متعصبانہ حملہ نہ کرے۔ اور جہاں تک ہو سکے ان تعلیمات و عقائد کو واضح کرے جو اسلام اور دینِ عیسوی میں مشترک ہیں۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ مسلمان نمایندوں کو ان خطبات اور تبادلۂ افکار سے کیا فائدہ پہنچا، لیکن یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ اکثر عیسائیوں کو زندگی میں پہلی مرتبہ معقول اور دلنشیں اسلام سے واقفیت حاصل ہوئی اور اس بات کا یقین ہُوا کہ زندگی کی بنیادی حقیقتوں کے متعلق ان کے زاویائے نگاہ بہت کچھ مماثل ہیں۔

میں نے اپنے لیکچر کے آغاز ہی میں یہ کہا کہ اے اہلِ کتاب جو خیال اب تمہارے دل میں آیا ہے اسے قرآن نے چودہ سو برس پیشتر پیش کیا تھا۔ اسلام کو اہلِ کتاب کے بعض عقائد سے اختلاف تھا، لیکن یہ احساس بھی موجود تھا کہ ان مذاہب میں بہت کچھ قدرِ مشترک ہے۔ سب خدا کے قائل ہیں۔ دُعا کو مؤثر جانتے ہیں۔ اخلاقی اقدار بہت کچھ مشترک ہیں جسمانی موت کو انجامِ حیات نہیں سمجھتے۔ آخرت اور جزا و سزا کے قائل ہیں۔ خدا کو رب اور رحیم و کریم مانتے ہیں۔ انسانوں کے ساتھ عدل و رحم کے سلوک کو جوہرِ دین سمجھتے ہیں غلو فی الدین سے ان میں اختلافات پیدا ہو گئے ہیں۔ لیکن روحانیت اور انسانیت کا تقاضا یہ ہے کہ فروعی اختلافات کو چھوڑ کر اصولِ فکر و عمل میں اشتراکِ عمل پیدا کیا جائے۔ قرآن ایک وسیع المشرب صحیفہ ہے۔ وہ صرف پیروانِ محمدؐ ہی کا مداح نہیں، بلکہ اہلِ کتاب میں سے سچے دینداروں کی تعریف میں بھی رطب اللسان ہے۔ وہ صرف مسلمانوں کو نجات کا اجارہ دار نہیں سمجھتا۔ بلکہ جو شخص خدا کے سامنے سرِ تسلیم خم کرکے اس کے بندوں سے حُسنِ سلوک برتتا ہے اس کو مژدہ دیتا ہے کہ تم کو رب العالمین جو صرف رب المسلمین نہیں خوف و حزن سے نجات دلوا کر اپنی رحمت کے سائے میں رکھے گا۔ میں نے عرض کیا کہ تم کو اب خیال پیدا ہُوا کہ تم میں اور ہم میں بنیادی طور پر

بہت کچھ مشترک ہے یا ہو سکتا ہے۔ قرآن نے چودہ سو برس پیشتر علی الاعلان یہ دعوت دی تھی کہ :

یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم۔ — اے اہلِ کتاب آؤ اس بات کی طرف جو ہم میں اور تم میں مساوی طور پر پائی جانی چاہیئے۔

اور وہ یہ ہے کہ لائقِ پرستش اللہ فقط ایک ذاتِ واحد ہے اور کوئی انسان کسی دوسرے انسان کا آقا اور معبود نہیں ہو سکتا۔ اس کا لب لباب عقیدۂ توحید ہے جس سے وحدت و مساواتِ انسانی بطور نتیجہ اخذ کی گئی ہے۔ آج کل لوگ اسے حریتِ انسانی یا جمہوریت کہتے ہیں جس کی طرف اقوام راغب ہیں۔ اسلام نے یہ عقیدہ وضاحت کے ساتھ اس دعوت میں پیش کیا کہ ان بنیادی حقائق پر اختلافِ شرائع و شعائر کے باوجود دیندار لوگ متفق ہو کر برّ و تقوے میں تعاون کر سکتے ہیں۔ خدائے اسلام کو اس کا علم تھا کہ تمام فروعی باتوں پر اور تمام مناہج پر ساری نوعِ انسان کبھی متفق نہیں ہو سکتی۔ قرآن کہتا ہے کہ اگر خدا چاہتا تو سب انسانوں کو ایک جیسا مومن بنا دیتا۔ لیکن انسانوں کی آزادئ فکر و عمل کو سلب کر کے خدا نے ایسی یکسانی پیدا کرنے کو درست نہ سمجھا:

کل حزب بما لدیھم فرحون۔ — ہر گروہ اپنے اندازِ حیات میں مست ہے

یہی نوعِ انسان کی فطرت ہے۔ اور اسلام غیر فطری باتوں کا تقاضا نہیں کرتا۔

اس کانفرنس میں جو مضامین پڑھے گئے، ان کو سُن کر میرے اس خیال میں تقویت پیدا ہوئی، کہ خدا کے قائل تمام معقول انسانوں کے نزدیک اقدارِ حیات بہت کچھ مساوی اور ہم رنگ ہیں۔ لیکن ہر گروہ ان کو اپنے مذہب اور اپنی مذہبی روایات سے اخذ کرتا ہے۔ اکثر اوقات اصطلاحیں مختلف ہوتی ہیں۔ لیکن معانی میں اختلاف نہیں ہوتا۔ کم نظر لوگ اختلافِ اصطلاح کو اختلافِ عقیدہ سمجھ کر ایک دوسرے سے دست و گریبان ہوتے ہیں لیکن جو شخص مختلف اصطلاحوں کو معنوی نظر سے دیکھے وہ الفاظ کی پیکار کو بیکار سمجھتا ہے۔ اس لئے صوفیاء اور حکماء میں وہ جدال نظر نہیں آتا جو مختلف ادیان کے فقہاء میں پایا جاتا ہے۔ عارفِ رومی نے اس کو ایک حکایت میں بیان کیا ہے کہ ایک جگہ انگور پڑے تھے اور وہاں چار اشخاص آپس میں جھگڑ رہے تھے۔ ایک ایرانی تھا ایک عرب ایک یونانی اور ایک رومی۔ ایرانی نے کہا کہ یہ انگور ہیں۔ عرب نے کہا کہ تم نہیں جانتے اس کو عنب کہتے ہیں۔ یونانی نے کہا کہ تم دونو غلط کہتے ہو اسے استافیل کہتے ہیں۔ اسی طرح رومی نے اپنی زبان کا لفظ استعمال کیا: ان میں سے ہر ایک اپنے آپ کو درست اور دوسرے کو غلط سمجھنے پر مُصر تھا۔ یہاں تک کہ ایک پانچواں شخص وہاں آن پہنچا جو چاروں زبانیں جانتا تھا۔ اس نے کہا کہ کیا بیکار جھگڑ رہے ہو۔ تم سب سچے ہو۔ ایک ہی شے کے لئے اپنی اپنی زبان کا لفظ استعمال کر رہے ہو۔ اختلافِ الفاظ کا چیز کی ماہیت پر تو کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کانفرنس کے ایک سربرآوردہ امریکی رُکن نے بیان کیا کہ یورپ میں بعض عیسائی پادریوں نے مجھ سے کہا کہ کیا تمہارا منشا ہے کہ ہم اپنے خدا اور مسلمانوں کے اللہ کو ایک ہی سمجھ لیں۔ ہم تو خدا کو مانتے ہیں اللہ کو ہم کیسے مان سکتے ہیں۔ اور فرمایا کہ یہی پڑھے لکھے متعصب جہلا ہیں جو اپنی اقوام میں دین کے پیشوا بنے ہوئے ہیں۔ اور انہی لوگوں نے دین کو ذریعۂ تفرقہ بنا رکھا ہے۔ اللہ خدا کے لئے عربی لفظ

ہے۔ اور اگر کوئی عرب عیسائی بھی ہے تو بھی وہ خدا کے لئے اللہ ہی کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اور مسلمان جب انگریزی زبان میں خدا کا ذکر کرتا ہے تو اللہ کا لفظ استعمال نہیں کرتا بلکہ گوڈ کا لفظ استعمال کرتا ہے۔

جب اس پر بحث ہوئی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کی باہمی دوستی میں کیا امور حائل ہیں تو مسلمانوں نے بیک زبان کہا کہ اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو کہ جب تک عیسائی مشنری اور مصنفین محمد رسول اللہ کا ذکر کرتے ہوئے تحقیر آمیز اور دل آزار الفاظ استعمال کرتے رہیں گے تب تک ان دو ملتوں میں رابطۂ مودت استوار نہیں ہو سکتا۔ اسلام کی تعلیم تو یہ ہے کہ اگر دوسروں کے معبودوں کو موہوم اور باطل بھی سمجھو تو بھی ان کا ذکر کرتے ہوئے دشنام و سب وشتم سے پرہیز کرو۔ اگر تم ان کے جھوٹے معبود کو گالی دوگے تو وہ تمہارے سچے خدا کی نسبت گستاخی سے کام لیں گے۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ماں کی گالی دی، تو وہ پلٹ کر اس کو ماں کی گالی دیگا۔ جس شخص نے اس گالی گلوچ کا آغاز کیا، وہ خود اپنی ماں کے لئے گالی کا محرک ہو کر شدید بداخلاقی میں مبتلا ہؤا۔

یہ امریکی جماعت مسلسل اس میں کوشاں ہے کہ عیسائیوں کو اصل اسلام کی خوبیوں کا علم ہو۔ اور نفرت انگیز تعصبات کی بیخ کنی ہو۔ آپ کو یہ معلوم کرکے شاید تعجب ہو کہ اس جماعت میں کچھ پادری بھی شریک ہیں۔ جو راسخ العقیدہ عیسائی ہیں۔ لیکن اس کے آرزومند ہیں کہ جس طرح ہم مسلمانوں سے یہ تقاضا کرتے ہیں کہ وہ عیسوی عقائد اور عیسوی زندگی کا منصفانہ اور ہمدردانہ مطالعہ کریں اسیطرح عیسائیوں کے لئے بھی یہ لازم ہے کہ وہ مسلمانوں اور اسلام کو نظرِ انصاف سے دیکھیں۔ اور

'عیبِ او جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو'

پر عمل کریں۔ حضرت مسیح تو محبت کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے یہ تعلیم دیتے ہیں کہ دشمنوں سے بھی محبت کرو۔ مسلمان تو بحیثیت ملت نہ کبھی عیسائیوں کے دشمن تھے اور نہ ہیں۔ تاریخ میں جو عیسائیوں اور مسلمانوں کی مسلسل کش مکش نظر آتی ہے جس کا بدترین مظاہرہ صلیبی جنگوں میں ہؤا وہ ادیان کی لڑائی نہ تھی۔ جہاں کوئی سیاسی کش مکش اور دنیاوی اقتدار کی پیکار نہ تھی، وہاں مسلمان اور عیسائی صدیوں تک اچھے ہمسایوں کی طرح زندگی بسر کرتے رہے۔

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہؤا کہ مشنری کوششوں اور تبلیغ دین کی مساعی کی نسبت کیا رویہ ہونا چاہئے۔ دونوں ملتوں کے نمایندے اس پر متفق تھے کہ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کو اپنے عقیدے کی صداقت کا یقین دلائے۔ میں نے ایک امریکی یونیورسٹی کے صدر سے کہا کہ تبلیغ عیسویت کا ایک منظم اور ہمہ گیر نظام تو تمہارے ہاں ہی پایا جاتا ہے۔ مسلمانوں کے ہاں تو کوئی قابلِ ذکر تبلیغی نظام نہیں۔ تو اس نے یہ جواب دیا کہ تم کو کبھی اس کی ضرورت اس لئے پیش نہیں آئی کہ ملتِ اسلامیہ کا ہر فرد کم و بیش مشنری ہوتا ہے اور بلاواسطہ یا بالواسطہ اس کی یہ آرزو رہتی ہے کہ غیر مسلم کو اسلام کا قائل کرے۔ اسی وجہ سے اسلام دنیا میں پھیلا ہے اور اب بھی پھیل رہا ہے۔ افریقہ ہی کو دیکھ لو کہ تمام مشن اپنے غیر معمولی ذرائع اور سیاسی ہمت افزائی کے باوجود اسلام کے مقابلے میں دسواں حصہ بھی کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ ایک اور امریکی شخص نے کہا کہ میرا باپ شمالی افریقہ میں بشپ تھا۔ اور اپنی زندگی کا مقصد یہ بتاتا تھا کہ افریقہ کو اسلام سے بچایا جائے۔ میں نے ہنس کر کہا کہ افسوس ہے کہ تمہارا باپ اس

مقصد کے حصول میں ناکام ہی رہا۔

آپ پوچھیں گے کہ ان امریکنوں کو جن میں کچھ پادری بھی شامل ہیں اب اسلام کو اچھی طرح سمجھنے، اس کی خوبیوں کو اُجاگر کرنے اور مسلمانوں سے رشتۂ اخوت قائم کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔ اس کا کھلا جواب یہ ہے کہ یہ لوگ الحادی اشتراکیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنا چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ سیلاب اس قدر تیز رَو اور ساحل شکن ہے کہ تنہا عیسائی اس کا مقابلہ نہ کر سکیں گے عیسوی دُنیا کو اس جنگِ کفر و ایمان میں حلیفوں کی ضرورت ہے عیسوی دنیا سے باہر اسلامی دنیا ایک عالمی ملّت ہے جو کرۂ ارض کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پھیلی ہوئی ہے۔ اگر فروعی اختلافات سے قطع نظر کیا جائے، تو ان کے اقدارِ حیات اور مقاصدِ زندگی یکساں ہیں۔ خدا کو ماننے والی تمام ملتیں اپنی روحانی اور اخلاقی زندگی میں بہت کچھ ہم رنگ ہیں۔ جس طرح ہر قسم کے کفار کی نسبت یہ کہنا درست ہے کہ الکفر ملّتٌ واحدۃ، اسی طرح خدا کی ماننے والی تمام ملّتیں بھی بنیادی طور پر ملّتِ واحدہ ہیں۔ یا انہیں ملّت ہونے کا احساس ہونا چاہیئے۔ ایسے تمام خدا پرست حلیف ہو سکتے ہیں۔ اب زمانے کا تقاضا یہ نہیں کہ ایک دین کے مختلف فرقے ایک دوسرے کو کافر قرار دیں۔ یا مختلف ادیانِ سماوی آپس میں سر پھٹول کریں۔ اگر دنیا کے ایک وسیع حصّے کے ملحد باہمی اتفاق و اتحاد کی کوشش میں جانفشانی کر رہے ہیں، تو مختلف ادیان کے توحید پرست اس کے خلاف ایک مضبوط محاذ کیوں قائم نہ کریں۔

ایک پادری نے کہا کہ اگر اسلامی دنیا جو تین برّاعظموں پر پھیلی ہوئی ہے الحاد و اشتراکیت کے سیلاب میں بہ گئی، تو روس کو تمام دنیا پر اپنا اقتدار قائم کرنے کے لئے کسی ایٹم بم اور کسی ہائیڈروجن بم کی ضرورت نہ رہے گی۔ اس کا مقصد بغیر کسی جنگ کے پورا ہو جائے گا۔ ایک پادری نے کہا کہ میں کسی روشن ضمیر مسلمان کو عیسائی بنانے کی کوشش کو سعی لا حاصل سمجھتا ہوں۔ اور فرمایا کہ مثلاً خلیفہ عبدالحکیم کو عیسائی بنانے کی کوشش کس قدر بے معنی ہوگی۔ روحانیت کے تصوّراتِ اخلاق، اور انسانی اقدار جنہیں وہ اسلام سے حاصل کرتا ہے اس پر کوئی عیسائی کیا اضافہ کریگا۔ کوشش تو یہ ہونی چاہیئے کہ اسی قسم کے عقائد کے لوگوں کی تعداد دنیا میں بڑھتی جائے۔ یہ امر محض ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے کہ زندگی کے متعلق یہ زاویۂ نگاہ کسی نے اسلام سے حاصل کیا یا مسیح کی تعلیم سے۔

دو سال کے بعد اس امریکی جماعت نے پھر ان اغراض سے امریکی قوم کو روشناس کرانے کے لئے مجھے امریکہ میں ایک وسیع خطباتی دورے کے لئے مدعو کیا اور میرے ساتھ ایک نہایت مقدس شامی شیخ بہجت بیطار کو اس دورے میں شریک ہونے کے لئے بلایا۔ عالم عربی میں شیخ بیطار کو ان کے علم و فضل اور تقدس کی وجہ سے بڑا بلند مرتبہ حاصل ہے۔ جامعہ دمشق میں وہ تعلیم القرآن کے پروفیسر تھے اور سلطان ابنِ سعود مرحوم نے ان کو بغرضِ مشورہ اپنے ہاں بھی بلایا تھا۔ تاکہ حجاز میں دینی تعلیم کا کوئی اچھا نظام قائم کرنے میں معاون ہوں۔ ہم دو مسلمانوں کے ساتھ اس ٹیم میں دو عیسائی پادری شریک تھے۔ ان کی تقریروں کے موضوعات زیادہ تر یہ تھے کہ اگر کوئی دو دین ایک دوسرے سے قریب ترین ہو سکتے ہیں، تو وہ اسلام اور عیسائیت ہی ہیں۔ مسلمان اہلِ کتاب کے صحیفوں پر بھی ایمان لاتے ہیں۔ اہلِ کتاب کا جن انبیا پر ایمان ہے وہ مسلمانوں کے لئے بھی واجب التعظیم ہستیاں ہیں۔ اہلِ کتاب اور اہلِ اسلام کے مقاماتِ مقدسہ زیادہ تر مشترک ہیں۔ اور مسلمان طلوعِ اسلام سے لے کر آج تک ان مقامات کے محافظ رہے ہیں۔ آج مسلمان تہذیب و تمدن

اور معاشی زندگی میں پس ماندہ نظر آتے ہیں۔ لیکن کون انکار کرسکتا ہے کہ صدیوں تک وہ علوم وفنون اور تہذیب و معاشرت میں عیسوی دنیا سے بہت آگے تھے۔ اور مغربی دنیا میں نشاۃ ثانیہ بہت کچھ ان کی رہین منت ہے۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی ورثہ بہت کچھ مشترک ہے۔ اگر دنیا کو مادیت اور الحاد سے بچا کر خدا پرستی اور انسان دوستی کی طرف لانا ہے تاکہ دنیا میں اخوت و حریت و مساوات عام ہو جائے، تو عصر حاضر کا یہ تقاضا ہے کہ عیسائی اور مسلمان تاریخی خصومت کی ناگوار یادوں کو بھلا کر ایسے اتحاد کی بنیاد ڈالیں جو دونوں کے لئے امن اور ترقی کا موجب ہو۔ یہ عجیب منظر تھا کہ اسلام کی خوبیاں کچھ ہم بیان کرتے تھے اور کچھ عیسائی پادری عیسائیوں کو تلقین کرتے تھے کہ زندگی کے ان وسیع خطوں میں مسلمانوں کے ساتھ تعاون برتیں جن میں دونوں کے اقدارِ حیات یکساں ہیں۔ عقائد میں کم و بیش اختلاف تو ہمیشہ باقی رہے گا۔ اور مختلف ملتوں کی امتیازی خصوصیتوں اور ان کے شعائر کو تو کوئی مٹا نہیں سکتا۔ لیکن "فاستبقوا الخیرات" میں خدا پرست ملتیں خلوص کے ساتھ تعاون برت سکتی ہیں۔

مسلمانوں کی طرف سے جابجا بالتکرار یہ تقاضا ہوتا تھا کہ جب تک عیسائی کہلانے والی اقوام مسلمانوں کے جان و مال اور ان کی آزادی کے اتلاف میں اپنی قوتیں صرف کر رہی ہیں تب تک مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین دوستی کے جذبات پیدا نہیں ہو سکتے۔ عرب نمایندے کہتے تھے کہ عیسائی حکومتوں نے خصوصاً انگریزوں اور امریکنوں نے صیہونی یہودیوں کی مدد کرکے ایک اسلامی ملک کو یہودیوں کے حوالے کر دیا۔ فلسطین کے دس لاکھ عرب جن میں عیسائی بھی داخل ہیں بے خانماں ہو کر نہایت تلخی اور عسرت کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ الجزائر میں فرانسیسی مظالم کی کوئی انتہا نہیں۔ ایسی صورت میں دوستی کے جذبات کہاں سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ دو روز تک اس پر بحث ہوتی رہی کہ اس اخوت کوش جماعت کو حکومتوں کی ظالمانہ سیاست کے متعلق کیا رویّہ اختیار کرنا چاہیئے۔ امریکی نمایندے کہتے تھے کہ اگر ہم نے سیاسی امور میں موافقت اور مخالفت کا دروازہ کھولا تو اس میں ہمیں بڑی مشکلات کا سامنا ہوگا۔ عیسائی نمایندوں میں ایک بہت سربرآوردہ فرانسیسی مستشرق عالم ماسینوں بھی تھا جس نے اسلامی تصوّف کا وسیع مطالعہ کیا ہے۔ اور منصور حلاج کی کتاب الطواسین کو ایڈٹ کیا ہے۔ اس نے کہا کہ اگر فرانس کے خلاف احتجاج کیا جائے تو میں اس میں شریک نہیں ہو سکتا۔ الجزائر میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ نہایت درجہ افسوسناک اور روح فرسا ہے اور فرانس میں کثرت سے ایسے لوگ ہیں جو اس کشت و خون کو روک کر مسلمانوں کے ساتھ مصالحت کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں چاہیئے کہ ہم دینی اور انسانی ہمدردی کے دائرے کے اندر اپنی مساعی کو جاری رکھیں اور براہِ راست حکومتوں کے رویّہ کے خلاف احتجاج نہ کریں۔ اگر ہم نے سیاست میں کسی کی حمایت اور کسی کی مخالفت شروع کی تو اس مصالحت کوش جماعت کے اندر ہی اختلاف پیدا ہو جائے گا۔ نمایندگان میں ایک یونانی بھی تھا۔ قبرص میں جو وحشت انگیزی جاری ہے اس کی بابت یونانیوں کا ایک زاویۂ نگاہ ہے جس سے وہاں کی مسلمان ترک اقلیت متفق نہیں۔ استنبول میں ترکوں نے ایک رات کے چند گھنٹوں میں یونانیوں کے کلیساؤں کا قلع قمع کر دیا ان کی دکانیں لوٹ لیں اور ایسی وحشت ناک تباہی مچائی کہ ترکی حکومت اپنی عسکری قوت کے ساتھ بھی اس کا جلد سدِباب نہ کر سکی۔ یونانی نمایندے نے کہا کہ اگر قوموں کے مظالم کے خلاف یہاں احتجاج کی قراردادیں پیش ہوں گی تو ہم

ترکوں کے خلاف احتجاج کرنے میں حق بجانب ہونگے۔ آخر فیصلہ یہی ہؤا کہ یہ جماعت مسلمانوں اور عیسائیوں کو انسانی ہمدردی انصاف اور رحم کی تلقین کرے اور ان کے سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کو تلقین کرے کہ وہ اپنے ادیان کی صلح کوشی کی تعلیم وتلقین پر عامل ہوں۔ عملی سیاست میں قدم رکھنے سے ہم اپنے مقصد کو پورا نہ کرسکیں گے۔ اقوام کی زندگی میں کئی اقسام کے دوائرِ عمل ہوسکتے ہیں۔ ہمارا دائرۂ عمل دینی، اخلاقی اور ثقافتی یک جہتی ہے۔ اگر ہم اس دائرہ کے اندر رہ کر کچھ مؤثر کام کرسکیں تو یقیناً حکومتوں کی سیاست پر بھی اس کا اثر پڑے گا۔

اس دورے میں مجھ کو ممالک متحدہ امریکہ کی معاشرت، صنعت و حرفت اور سیاست کا مطالعہ کرنے کے بھی مواقع حاصل ہوئے۔ اس کے متعلق اپنے تاثرات انشاء اللہ آیندہ اشاعت میں سپردِ قلم کروں گا۔

محمد مظہرالدین صدیقی

مسلمانوں کے زوال کے اسباب

قرآن نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا ہے جو انسانوں اور قوموں سے معاملت کرنے میں چند مقررہ اصول و قواعد کا لحاظ کرتا ہے۔ ان اصولوں کو قرآن سنت اللہ کہتا ہے۔ اسی طرح قرآن کہتا ہے کہ خدا نے اپنے اوپر خود کچھ پابندیاں عاید کر رکھی ہیں مثلاً کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ۔ اس نے اپنے اوپر اصولِ رحمت کو واجب قرار دیا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ خدا کی مرضی نظم و آئین کی پابند ہے۔ کائناتِ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے خواہ اس کا تعلق جمادات سے ہو نباتات سے یا حیوانی زندگی سے ہو انسان کے نظامِ جسمانی یا معاشرہ کی سیاسی اور معاشی تبدیلیوں سے سب مقررہ اصول و قوانین کے مطابق ہوتا ہے کسی اندھی بہری تقدیر کا نتیجہ نہیں ہے۔ قرآن نے گذشتہ اقوام کی تباہی اور بربادی کے جو واقعات بیان کئے، ان سے بھی یہی بتانا مقصود تھا کہ بدکرداری، ظلم، معاشی عدم مساوات اور سیاسی استبداد کے ناگزیر نتائج سے کوئی قوم نہیں بچ سکتی۔ اسی طرح خدا کسی قوم کو اس کے اعمالِ صالحہ کے نتائج سے محروم نہیں کرتا۔ انسانی اعمال کے جو فطری اور طبعی نتائج ہونے چاہئیں ان کے ظہور کو کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ بدی کا لازمی نتیجہ تباہی اور نقصان ہوگا۔ خواہ اس کے لئے کیسے ہی خفیہ طریقے استعمال کئے جائیں۔ سچائی اور انصاف کے خلاف کتنی ہی زبردست طاقت نبرد آزما ہو اور ان پر پردہ ڈالنے کی کیسی ہی عیارانہ کوشش کی جائے لیکن ان کے طبعی اور فطری ثمرات کا ظہور ہو کر رہے گا۔ یہ ایک ایسا عالمگیر قانون ہے جس سے خدا کسی فرد و قوم کو مستثنیٰ نہیں کرتا۔ چنانچہ قرآن نے مسلمانوں کو یہ بھی بتا دیا کہ خود تمہارے اوپر بھی یہی قانون حاوی ہوگا۔ اور یہ نہ سمجھ بیٹھنا کہ خدا کو تم سے کوئی خصوصیت ہے جس کی بنا پر وہ تمہیں اس قانون کی زد سے محفوظ رکھے گا:

تلک امۃ قد خلت لہا ما کسبت ولکم ما کسبتم ولا تسئلون عما کانوا یعملون۔

وہ قوم تھی جو گزر گئی جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے لئے تھا اور جو کچھ تم اپنے اعمال سے کماؤ گے وہ تمہارے لئے ہوگا اور تم سے ان لوگوں کی نسبت کوئی سوال نہیں کیا جائیگا

خدا کا یہ تصور تقدیر کے نظریہ کا کامل ابطال ہے۔ کیونکہ جس کائنات کے ذرہ ذرہ اور گوشہ گوشہ میں واقعات و نتائج مقررہ قوانین کے مطابق ظہور پذیر ہوں اس میں تقدیر کی کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ ایسی کائنات میں انسان کی کامیابی یا ناکامی کا دارومدار قضا و قدر پر نہیں بلکہ اس بات پر ہوگا کہ وہ قوانین حیات کا کتنا علم رکھتا ہے اور کہاں تک ان قوانین کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں برتتا ہے۔ مثلاً جسمانی نظام کو لیجیے۔ اگر انسان یہ معلوم کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ اس کے نظامِ جسمانی کے کیا تقاضے ہیں۔ اور اس کی کمزوری یا بیماری کے صحیح اسباب کیا ہیں، تو وہ اس علم کی بنا پر بیماری، کمزوری اور خرابیٔ صحت سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اپنے

علم کو عمل میں بھی لاسکے۔ ایسا آدمی نہ تو صحت کی بحالی کے لئے قبروں اور مزاروں پر جائے گا اور نہ اپنی خرابی صحت کو ایک تقدیری امر خیال کرے گا جس کا کوئی مداوا نہیں ہوسکتا۔ بلکہ وہ ضروری تدابیر عمل میں لاکر نقصان اور فساد سے محفوظ رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی معاشرہ کا نظامِ زندگی ابتر ہوگیا ہو تو اس کے معنے صرف یہ ہیں کہ اس معاشرہ نے یا تو قوانینِ حیات کو سمجھا ہی نہیں یا سمجھ بوجھ کر ان سے تغافل برتا ہے۔ اگر کسی نوبت پر وہ قوم اپنے امراضِ معاشری کی صحیح تشخیص کرلے اور یہ سمجھ لے کہ اس کی خرابیاں، ناکامیاں اور محرومیاں اس کے اپنے اعمال کے نتیجہ میں رونما ہوئی ہیں۔ تو وہ اپنے سیاسی، معاشی اور مذہبی نظام میں مطلوبہ تبدیلیاں پیدا کرکے راہِ ترقی پر گامزن اور سیاسی انتشار و زوال سے محفوظ ہوسکتی ہے۔ ایسی قوم کے دل میں یہ تصوّر نہیں گزریگا کہ اس پر جو آفات نازل ہوئیں وہ ان معنی کر کے منجانب اللہ تھیں، کہ سلسلہ اسباب سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے افراد محض دعاؤں، منتروں اور رسمی عبادات کے ذریعہ اصلاح حال کی کوشش نہیں کرینگے۔ بلکہ ان قوانینِ حیات کا علم حاصل کرینگے جن سے قومی زندگی میں ابتری اور فساد پیدا ہوتا ہے اور پھر ان کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل کرینگے۔ البتہ اگر وہ علم صحیح سے بہرہ ور ہونے کے باوجود اپنی عادات و اطوار قومی تعصبات یا خواہشاتِ نفس کی پیروی میں اس علم کے تقاضوں کو بروئے کار نہ لاسکیں تو پھر ان کے اعمال کے نتائج ضرور معرضِ وقوع میں آکر رہیں گے۔ غرضیکہ دنیا میں کوئی امر تقدیری نہیں۔ تقدیر دراصل انسان کی نافہمی، جہالت اور عملی قوت کے فقدان کا نام ہے۔ جیسے جیسے انسانی علم کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے اور افراد میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی جاتی ہے کہ وہ اس علم کو اپنی زندگی اور معاملات میں برت سکیں، ویسے ویسے تقدیر کا دائرہ محدود اور تدبیر کی کائنات وسعت پذیر ہوتی جارہی ہے۔

لیکن جوں جوں زمانہ گذرتا گیا مسلمانوں میں خدا کا تصوّر بھی بگڑتا گیا یہاں تک کہ ان کے نزدیک خدا ایک ایسی ہستی اور طاقت بن گیا جس کا نہ کوئی اصول ہو نہ ضابطہ۔ یہ تصوّر ہمیں پہلی مرتبہ اشاعرہ کے علمِ کلام میں ملتا ہے کہ خدا اپنے احکام اور اوامر و نواہی میں کسی مصلحت کا پابند نہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ خدا عادل اور منصف ہے، اور اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مدِّنظر رکھتا ہے۔ جو چیز عدل کے خلاف ہو خدا اس کا حکم نہیں دیتا۔ شر اور خیر فطری امور ہیں۔ خدا خارج سے حکم دیکر شر اور خیر کی تخلیق نہیں کرتا۔ بلکہ انھیں امور کو شر قرار دیتا ہے۔ جن سے قدرتی طور پر نقصان اور فساد ظاہر ہوتا ہے۔ اور انھیں باتوں کو خیر قرار دیتا ہے۔ جن سے فطری طور پر انسان کا فائدہ اور نفع وابستہ ہو۔ معتزلہ کا بنیادی نقطۂ نظر یہ تھا کہ فطرت بھی احکامِ الٰہی کی جلوہ گاہ ہے۔ خدا کوئی خارجی اور ماورائی طاقت نہیں بلکہ اس کی مرضی اور قوت عالمِ فطرت میں بھی جاری و ساری ہے۔ اس کے برعکس اشاعرہ نے خدا کو ایک بالکل، ماورائی اور خارجی طاقت بنا کر فطرت اور خدا کے مابین تضاد کا تعلق قائم کردیا۔ اس کے لازمی نتیجہ کے طور پر خیر اور شر کی ماہیت فطری نہیں رہی۔ اشاعرہ کے نزدیک خدا جس بات کا حکم چاہے دے سکتا ہے خواہ وہ فطری ہو یا غیر فطری۔ خیر اور شر اس کے خارجی احکام کی پیداوار ہیں اور فطرت پر مبنی نہیں۔ خدا کسی مصلحت کا پابند نہیں۔ اور اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مدِّنظر نہیں رکھتا۔ اس طرح اشاعرہ کی دینیات میں خدا ایک بالکل بے اصول اور بے آئین ہستی بن گیا۔ جب خدا کی مرضی اور مشیت کا کوئی آئین و اصول نہ رہا تو لامحالہ کائنات بھی ایک اندھی بہری اور بے اصول تقدیر کی تابع بن گئی۔ ایسی کائنات میں خدا اپنی مرضی اور مشیت سے اعمال

انسانی کے قدرتی نتائج کا راستہ بند کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک قوم صالح ہو اس کا نظام سیاسی عدل و انصاف کا آئینہ دار ہو اس کی معاشی زندگی میں اصول مساوات عملاً کارفرما ہو لیکن اگر خدا چاہے تو ایسی قوم کو بھی عذاب میں مبتلا کر سکتا ہے اور اسے تباہ و برباد کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس کوئی قوم خواہ عقلی حیثیت سے کتنی ہی درماندہ، سیاسی امور میں کتنی ہی غیر جمہوری اور معاشی میدان میں کتنی ہی ناانصاف ہو پھر بھی اگر خدا چاہے تو اسے دنیوی ترقی اور کامیابی سے مالا مال کر سکتا ہے۔ اس ذہنیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے اپنے قومی اور اجتماعی اعمال کا جائزہ لینا چھوڑ دیا، اور معاشرہ کی بے عدلی اور بے آئینی سے انھیں کوئی تعلق خاطر نہیں رہا۔ کیونکہ انھیں یقین تھا کہ ان کی اجتماعی کامیابی یا ناکامی خوشحالی یا نکبت فلاح یا فساد کا دارومدار صرف خدا کی مرضی پر ہے ان کے اپنے اجتماعی اعمال پر نہیں۔ اگر خدا چاہے گا تو ان بداعمالیوں کے باوجود انھیں اعمالِ سیۂ کے قدرتی نتائج سے بچالے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی کے ساتھ اور اس ذہنیت کے ایک ضمنی نتیجہ کے طور پر مسلمانوں میں یہ یہودی تصوّر بھی ترقی کرتا گیا کہ وہ خدا کی محبوب قوم ہیں اس لئے وہ قوانین الٰہی کی زد سے مستثنیٰ رہیں گے اور دنیا میں وہ جو کچھ بھی کریں، بہرحال دوسری قوموں پر ان کی برتری ضرور قائم رہیگی اس طرح قرآن نے عاد و ثمود اور دیگر اقوام سابقہ کی زندگی سے استشہاد کر کے اعمالِ انسانی کے نتائج کی ناگزیزی کا جو تصوّر پیدا کیا تھا وہ مسلمانوں کے ذہن سے محو ہو گیا۔ اور انہوں نے قرآن کے اس حصّہ کو "اساطیر الاولین" قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ یہ سب پرانی قوموں کی باتیں تھیں۔ ان کی اپنی حیاتِ اجتماعی پر خدا کے ان قوانین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

ملوکیت کی جمہور کشی۔ ان تصوّرات کا سیاسی تبدیلیوں سے بھی گہرا علاقہ تھا۔ جب تک خلافت کا نظام جمہوری تھا اور مسلمانوں کی حکومت اسلامی اصول و آئین کی پابند تھی، قضا و قدر کا غلط تصوّر اور انسان کی بے اختیاری کا عقیدہ نہیں اُبھر سکتا تھا۔ لیکن جب خلافت غیر آئینی ہو گئی، اس کا نظام شخصی بادشاہت میں تبدیل ہو گیا، اور حکمران طبقہ کسی اصول و آئین کا پابند نہیں رہا، تو افراد کی قسمت ان کے عمل، کردار اور قابلیت اور تقویٰ پر نہیں بلکہ خلفاء اور امراء کی شخصی پسندیدگی یا ناپسندیدگی پر موقوف ہو گئی۔ ایک غیر جمہوری اور بے آئین حکومت میں جس کا نہ کوئی ضابطہ ہو اور نہ قانون اور جس میں شخصی اثرات اور تعلقات جھوٹی خوشامد اور سازشوں کے ذریعہ نہ کہ کردار، عمل اور ذاتی صلاحیتوں کی بناء پر افراد کے عروج و زوال اور ان کی خوشحالی یا بدحالی کا تصفیہ ہو تقدیر کے مروجہ تصوّر سے گہری مناسبت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں افراد کے بناؤ اور بگاڑ کا کوئی اصول نہیں ہو سکتا اور نہ ان کی اپنی سعی و تدبیر کا اس میں کوئی دخل ہو سکتا ہے شخصی حکومتوں میں یہ ہوتا آیا ہے کہ آج ایک شخص حکمرانوں یا امیروں کا محبوب نظر ہے۔ لیکن کل ذرا سی بات میں وہی شخص معتوب ہو سکتا ہے اور اس کے سارے کارناموں پر یک قلم پانی پھیر دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حکومت اور اہلِ حکومت سے کوئی باز پرس کرنے والا نہیں ہوتا۔ اور نہ ان پر رائے عامہ کا دباؤ ہوتا ہے۔ ایسے ماحول میں یہ امر فطری ہے کہ لوگ ہر بات کو تقدیر سے منسوب کریں۔ اور خدا کو بھی ایک ایسا مطلق العنان حکمران تصوّر کر لیں جس کے انعام و اکرام اور سزا و برہمی کا کوئی اصول نہیں۔ اس لئے مسلمانوں میں خدا کی مطلق العنانی اور بے اصولی کا تصوّر اس وقت پیدا ہوا جبکہ خلافت کا جمہوری اور آئینی نظام آمریت اور شخصی حکومت میں تبدیل ہو گیا اور کسی فرد کے لئے یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ خوشامد درآمد، سازش، بدگوئی اور شخصی

تعلقات کے بغیر محض صلاح وتقویٰ کی بنا پر اپنے جائز مقام اور منصب تک پہنچ سکے یا ان کی حفاظت کر سکے۔ شخصی حکمرانوں کی طرح خدا کے بارے میں بھی یہ تصور پیدا ہو گیا کہ اسے عمل صالح اور تدابیر نافعہ کے ذریعہ نہیں بلکہ دعاؤں، وظیفوں، درودوں اور تعویذوں سے راضی اور خوش رکھا جا سکتا ہے یعنی جس طرح بادشاہ اور امرا خوشامد سے خوش رہتے ہیں، اسی طرح خدا کو بھی خوشامد سے راضی کیا جا سکتا ہے۔ اس کے آئینِ حیات اور اصول واحکام کی پابندی ضروری نہیں۔

یہ حقیقت تاریخ سے ثابت ہے کہ بنو اُمیّہ کے حکمرانوں نے انسانی اختیار و آزادی کے عقیدہ کے مٹانے اور اس گروہ کی حوصلہ افزائی کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اُٹھا رکھا جو جبریت کا قائل تھا اور جس کا یقین یہ تھا کہ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار اور مختار نہیں، بلکہ اس کے تمام افعال خدا کے حکم اور مشیّت سے وجود میں آتے ہیں۔ بنو اُمیّہ کو اس کی جبری اور تقدیری نظریّہ سے دلچسپی کی وجہ یہ تھی کہ وہ ظالم اور بدکردار تھے۔ مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت ان سے اس لئے ناراض تھی کہ انہوں نے اسلامی جمہوریت کو مٹا کر ایک آمرانہ اور شخصی نظامِ حکومت قائم کیا تھا۔ اسلامی سلطنت کی ابتری اور بدحالی اور عام لوگوں کی مظلومیت کا ذمہ دار اسی خاندان کو قرار دیا جاتا تھا۔ بنو اُمیّہ نے دیکھا کہ اگر تقدیر کا نظریہ پھیل جائے اور لوگ جبریت کے قائل ہو جائیں تو ان مظالم کی ذمہ داری ان کے سر سے ہٹ جائے گی۔ اور وہ اپنی بدکرداریوں کا وبال خدا کے سر ڈال کر الگ ہو جائیں گے۔ کیونکہ اگر انسان اپنے افعال کا مختار نہیں اور اس کی تدبیر یا بے تدبیری کوئی حقیقت نہیں رکھتی تو ان کی جابرانہ پالیسی بھی ایک تقدیری امر اور خدا کے حکم کا نتیجہ قرار پائے گی۔ اس طرح لوگ اپنی مصیبتوں کے لئے ان کو الزام دینے کے بجائے یہ سمجھ کر خاموش ہو جائیں گے کہ یہ سب باتیں خدا کی نامعلوم مشیّت سے ظہور میں آرہی ہیں۔ لہٰذا ان کے خلاف احتجاج کرنا یا اپنی تدابیر سے انھیں دُور کرنے کی کوشش کرنا بے سود ہے۔ چنانچہ اموی حکومت نے غیلان دمشقی کو اسی بنا پر قتل کی سزا دی، کہ وہ انسانی اختیار کا قائل تھا۔ اس طرح رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ملوکیت کے استحکام کے ساتھ ساتھ خدا کی بے آئینی کا عقیدہ پھیلتا گیا۔ اور وہ جمہوری خیالات وعادات سے دور ہوتے گئے۔ ذہنی اعتبار سے اس میلان نے شخصیّت پرستی اور تقلید کا روگ پیدا کر کے مسلمانوں کی تنقیدی اور عقلی صلاحیتوں کو فنا کر دیا۔ جس طرح ملوکیّت میں ایک شخص ملک کے تمام سیاہ وسفید کا مالک بن بیٹھتا ہے، اس کے احکام کی کورانہ اطاعت لوگوں کا شعار بن جاتی ہے۔ اور عوام الناس کو اس امر پر غور کرنے کی مہلت نہیں ملتی کہ حکومت کے احکام وقوانین کا ان کی فلاح وبہبود سے کیا تعلق ہے۔ اسی طرح مذہبی اور علمی زندگی میں چند اشخاص کی سیادت اتنی مسلّمہ ہو جاتی ہے کہ ان کی رائے فیصلہ اور نظریات سے اختلاف کرنا بڑوں بڑوں کے لئے ناممکن ہو جاتا ہے۔ ملوکیّت، آمریّت اور مذہبی پیشوائیت میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس طرح کے نظام میں لوگوں کے اندر اپنے قومی ملکی اور مذہبی مسائل پر آزادانہ غور وفکر کی قابلیّت نہیں رہتی۔ علمی، مذہبی اور سیاسی حیثیت سے جن لوگوں کی لیڈر شپ ایک مرتبہ قائم ہو جاتی ہے۔ ان کے مقابلہ میں کوئی دوسری لیڈر شپ اُبھر نہیں سکتی۔ ہر فقیہ اور عالم کا قول وفعل حرفِ آخر قرار پاتا ہے۔ جس سے اختلاف کرنے کو مذہبی پارسائی اور تقوے کے منافی قرار دیا جاتا ہے۔ مجموعی حیثیت یہ فضا فکری اور علمی جمہوریت

کے لئے اتنی ہی مہلک ثابت ہوتی ہے۔جتنی سیاسی جمہوریت کے لئے ملوکیت، آمریت اور صدسری حکومتوں کا وجود۔ مختصر یہ کہ ملوکیت نے صرف سیاسی اور معاشی حیثیت سے مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ دینی، علمی اور فکری اجتہاد کی صلاحیتوں کی نشوونما کو روک کر انھیں ہمیشہ کے لئے جمود اور شخصیت پرستی کا خوگر بنادیا۔ لیکن قومیں چند اشخاص پر زندہ نہیں رہتیں۔ ان کی زندگی کا دارومدار اس امر پر ہے کہ ہر شعبۂ حیات میں مسلسل بہترین قابلیت کے افراد منظر عام پر آئیں اور سیاسی لیڈر شپ کی طرح مذہبی اور علمی لیڈر شپ کا تسلسل بھی قائم رہے۔ یہ چیز ایک آمرانہ نظامِ حیات کے تحت ناممکن ہے جس میں چند اشخاص سیاسی، علمی اور مذہبی قیادت کے اجارہ دار بن جائیں۔ آج مسلمانوں کو یہ شکایت ہے کہ ان کی زندگی میں قحط الرجال ہے۔ سیاسی میدان میں ایک دو افراد کو چھوڑ کر کوئی لیڈر نہیں جن پر قوم کو اعتماد ہو۔ مذہبی اور علمی میدان میں اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کے افراد بہت کم نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ قدرت کی طرف سے مسلمانوں کے معاملہ میں کوئی بخل برتا جا رہا ہے۔ اللہ ہر قوم میں ہر طرح کی صلاحیتوں کے اچھے افراد پیدا کرتا رہتا ہے۔ لیکن اگر کسی قوم کا نظامِ زندگی ایسا ہو کہ اس میں اعلیٰ قابلیتوں کی نشوونما کے لئے فضا ناسازگار ہو تو ایسے نظام کی وجہ سے اس کے جوہر قابل کو یہ موقعہ نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کو پہچان سکے یا پہچان کر ان کو صحیح طور پر نشوونما دے سکے۔
مسلمانوں کا موجودہ قحط الرجال صدیوں کی ملوکیت، آمریت، معاشی اجارہ داری، زمینداروں کے استحصال اور مذہبی پیشوائیت کا لازمی اور فطری نتیجہ ہے۔ کیونکہ اشخاص کی تعمیر و تشکیل ان کی سیرت کے ارتقاء اور صلاحیتوں کی نشوونما میں اس سیاسی معاشی اور مذہبی نظام کا بڑا دخل ہوتا ہے جس کے تحت وہ زندگی گزارتے ہیں۔ اسی حقیقت کو حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ہر مولود فطرت سلیمہ پر پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں۔ یعنی انسان کی ذہنی، فکری اور سیاسی عادات و خیالات میں معاشرہ کی ساخت اور ہیئت اجتماعی کا اثر فیصلہ کن ہوتا ہے۔

تصوّف کے اثرات۔ صوفی تحریک ابتدا میں ان اشخاص سے شروع ہوئی جن کا خیال تھا کہ ظاہری پارسائی کافی نہیں جبتک انسان کا باطن بھی پاک و صاف نہ ہو۔ چنانچہ ابتدائی صوفیوں نے شریعت کے ظاہری قوانین کی پابندی کے ساتھ اسلام کے روحانی اور اخلاقی سپرٹ کا ایک خوشگوار امتزاج پیدا کیا۔ انھیں لوگوں کی بدولت اسلام یہودیت میں تبدیل ہونے سے بچ گیا۔ اور مسلمانوں میں ظاہر پسندی اور رسم پرستی کے غلو کے باوجود اخلاقی احساسات بالکل فنا نہیں ہوئے۔ اگرچہ قانون کے مقابلہ میں انہوں نے اخلاق کو ایک ثانوی درجہ دے کر اپنے معاشرہ میں بہت سی خرابیاں پیدا کرلیں۔ لیکن جب صوفی تحریک عرب سے نکل کر شام، ترکستان اور ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس کی نوعیت، مقصد، عقائد اور افکار کا ڈھنگ بالکل بدل گیا۔ اب یہ ظاہریت کے خلاف اخلاق اور روحانیت کا مورچہ نہیں تھی۔ بلکہ زندگی سے گریز، سیاست سے بے توجہی اور مادی مشاہدات و تجربات سے بیزاری کا ایک فلسفہ بن گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شام میں عیسائی تصوف ترکستان میں بدھ مت اور ہندوستان میں ویدانت کے تمدن کش فلسفہ کا زور تھا۔ ان تینوں کے نزدیک ہماری ظاہری مادی زندگی ایک لعنت ہے۔ اور انسان بقاء اور اثبات خودی کے لئے بلکہ فنا اور نفی خودی کے لئے پیدا ہوا ہے۔ ان مذاہب کا مشترکہ نقطہ نظر یہ ہے کہ انسانی زندگی میں معاشرہ اور اس کی ساخت و نوعیت

کو کوئی اہمیت نہیں۔ انسان کا خدا کے ساتھ جو تعلق ہے، وہ معاشرہ کے ذریعہ نہیں بلکہ براہِ راست ہے۔ ان کے عقیدہ کی رُو سے مذہب اور روحانیت کو انسانوں کے باہمی تعلقات سے کوئی بحث نہیں۔ بلکہ مذہب انسان اور خدا کے شخصی تعلق کا نام ہے۔ اسلام کی تعلیم اس کے برعکس یہ تھی کہ فرد اگر خدا کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے تو یہ رابطہ صرف معاشرہ کے توسّط سے قائم ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسلام نے رہبانیت کو اسی بنا پر مردود قرار دیا۔ کیونکہ اس کے نزدیک مذہب اور خدا اور انسان کے باہمی تعلق سے زیادہ انسانوں کے باہمی تعلق کا معاملہ ہے۔ جب اسلامی تصوّف نے ان مذاہب کا اثر قبول کیا۔ تو مسلمانوں کے مذہب میں معاشرتی سود و بہبود اور خدمت خلق کا کوئی مقام نہیں رہا۔ اب یہ عیسائیت کی طرح خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا معاملہ بن گیا۔ چنانچہ سیاسی امور سے کنارہ کشی اور معاشرہ کے مسائل سے بے تعلقی مسلمانوں میں اسی نسبت سے بڑھتی گئی، جس نسبت سے تصوّف کی مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح سے معاشرتی زندگی اور مذہب کا باہمی تعلق ختم ہو گیا۔ اس سلسلہ میں شیخ ابوالحسن خرقانی کا واقعہ نہایت سبق آموز اور صوفیانہ ذہنیت کا آئینہ دار ہے کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ محمود غزنوی شیخ سے ملنے کے لئے خرقان پہونچا۔ اس نے شیخ کی خدمت میں ایک قاصد اس غرض سے روانہ کیا کہ وہ باریابی کی اجازت لائے۔ اور قاصد کو ہدایت کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہ ہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول و اولوا الامر منکم۔ چنانچہ قاصد نے ایسا ہی کہا۔ شیخ نے فرمایا، من در اطیعوا اللّٰہ چناں مشغولم کہ در اطیعوا الرسول خجالتہا دارم تا بہ اولی الامر چہ رسد۔ یعنی میں خدا کی اطاعت میں اتنا مصروف ہوں کہ اطاعت رسول سے شرمندہ ہوں، اولی الامر کی اطاعت کا کیا سوال ہو سکتا ہے یہ تھی ہمارے صوفیوں کی ذہنیت جن پر ویدانت اور بُدھ مت کا سایہ پڑ چکا تھا۔ اس قصّہ کا مقابلہ حضرت کعب بن مالک اور مرارہ بن ربیع کے اس واقعہ سے کیجئے۔ جبکہ غزوہ تبوک میں شرکت نہ کر سکنے کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کا بائیکاٹ کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ ان کی بیویاں اور اولاد بھی ان سے علٰحدہ ہو گئی۔ حالانکہ ان دونوں حضرات نے قصداً جہاد میں شرکت سے گریز نہیں کیا تھا۔ بلکہ کچھ خانگی امور کے باعث انھیں سفر پر نکلنے میں دیر ہو گئی تھی۔ ایک طرف تو شیخ خرقانی ہیں جنھیں خدا کی اطاعت میں انسانوں کی بُرائی اچھائی سے کوئی دلچسپی نہیں۔ معاشرہ اور خدمتِ خلق تو کجا انھیں رسول کی اطاعت کا بھی وقت نہیں ملتا۔ دوسری طرف یہ دو جلیل القدر صحابی ہیں جن کی تمام عبادات و ریاضات اور محبّت خدا و رسول کو اس لئے ساقط الاعتبار قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسی اجتماعی جدوجہد میں حصّہ نہ لے سکے جس سے خلقِ خدا کی بہتری اور نظامِ حیات کی اصلاح مقصود تھی۔ یہ بات غور کے قابل ہے کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک ایک معاشرہ اور نظامِ سیاست و تمدّن کی صورت میں شروع ہوا لیکن آج کے دن مسلمانوں پر جتنی انفرادیت طاری ہے وہ شاید ہی کسی اور قوم میں پائی جائے۔ یہاں تک کہ مسلمان آپس میں باہمی تعاون کے ذریعہ کوئی تنظیم نہیں چلا سکتے۔ اور اگر چلاتے ہیں تو اس میں سازشوں، جھگڑوں اور باہمی رشک و حسد کے باعث بے شمار خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ کیوں ہے۔ یہ ہمارے زمانہ مابعد کے تصوّف اور ملوکیت کا پیدا کردہ ذہن ہے جس کے باعث اسلام اجتماعی دین کی جگہ ایک انفرادی مذہب بن گیا۔

ملوکیت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اسے عوام النّاس اور جمہور کی تائید حاصل نہیں ہوتی۔ وہ فوجی طاقت کے

بل پر قائم ہوتی ہے۔ اور صرف فوجی انقلابات کے ذریعہ ہی اس میں تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے۔ چونکہ وہ ایک خاندان کے ذاتی مفاد پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی اساس نہایت کمزور ہوتی ہے اور اسے ہر وقت یہ خطرہ درپیش رہتا ہے کہ اگر امراء اور اعیان سلطنت باہم متحد ہو جائیں، تو اس کا اقتدار ختم ہو جائے گا۔ اس وجہ سے بادشاہوں اور سلاطین کی پالیسی ہمیشہ یہ رہی ہے کہ قوم کے بااثر طبقوں کو باہم متحد نہ ہونے دیا جائے۔ اور امراء کو گروہوں میں منقسم کر کے انھیں آپس میں ایک دوسرے سے برسر پرخاش رکھا جائے۔ چنانچہ عباسی حکومت نے اسی پالیسی کے تحت عربوں کے خلاف خراسانیوں کو کھڑا کیا اور پھر جب انھیں خراسانیوں سے خوف پیدا ہوا تو وہ ترکی امراء اور فوجی جنرلوں کی حوصلہ افزائی کرنے لگے۔ اسی طرح ہندوستان میں مغل بادشاہوں نے ایرانی اور تورانی امراء کو آپس میں لڑانا شروع کیا۔ اور ان کے قومی اختلافات کو کم کرنے کے بجائے انھیں اور زیادہ قوت بہم پہنچائی۔ سلاطین مغلیہ نے اسی پر قناعت نہیں کی۔ بلکہ افغان امراء کی بھی ایک علٰحدہ جمعیت بنادی۔ اور اکبر نے اس میں مزید اضافہ یہ کیا کہ راجپوت راجاؤں اور امراء کی سرپرستی کرنی شروع کی۔ اس طرح مسلمانوں کے بااثر طبقوں میں گروہی، نسلی اور قومی عصبیتیں مضبوط سے مضبوط تر ہو گئیں۔ اور فرقہ وارانہ تعصبات کی گرم بازاری شروع ہوئی۔

غرضیکہ مسلمانوں کا اتحاد توڑنے میں ملوکیت نے بہت بڑا کام کیا۔ پھر چونکہ زمانہ گذشتہ میں عام لوگ اور متوسط طبقے اپنے امراء اور سرداروں کے اشارہ پر چلتے تھے، اس لئے امراء کی گروہ بندیوں، قومی اور نسلی عصبیتوں اور فرقہ وارانہ ذہنیت کا اثر، واسطہ در واسطہ پوری مسلمان قوم میں پھیل گیا۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت بھی فوجی قوت کے بل پر قائم تھی۔ اس لئے انہوں نے بھی سلاطین مغلیہ کی پالیسی کو جاری رکھا، اور مختلف فرقہ وارانہ، نسلی اور قومی گروہ بندیوں کو قائم رکھنے کی پوری پوری کوشش کرتے رہے۔ اس طرح موجودہ مسلمان نسل طرح طرح کے قومی گروہی اور مذہبی تعصبات میں مبتلا ہو گئی۔ اور اس میں یہ قابلیت نہیں رہی۔ کہ وہ ان تعصبات سے بالا ہو کر باہمی تعاون کے ذریعہ کسی اجتماعی مہم کو کامیاب بنائے۔ مسلمانوں کی موجودہ انفرادیت پسندی، گروہ بندی اور نسلی تفرقوں کی تخلیق میں ملوکیت نے سب سے زیادہ حصّہ لیا۔ ہندوستان میں وہابی تحریک کی ناکامی کے اسباب پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نسلی اور فرقہ واری اور فقہی اختلافات کا بڑا دخل تھا۔

دوسری طرف سے اربابِ تصوّف نے اس مبالغہ آمیز انفرادیت کو دین کی راہ سے ترقی دی۔ ان کے نزدیک مذہب نام تھا انفرادی تزکیۂ نفس کا۔ معاشرہ کی برائیوں سے نبرد آزما ہونا سیاسی اور سماجی اصلاح کے کاموں میں حصّہ لینا ان امور کا صوفیا کی نظر میں کوئی روحانی مقام نہ تھا۔ عہدِ اسلام میں بلکہ بنو اُمیّہ کے دَور تک ہمیں خانقاہوں اور زاویوں کے وجود کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ شام اور مصر میں عیسائیوں کے اندر خانقاہیت کا بڑا چرچا تھا۔ اسی طرح ترکستان کے جن علاقوں میں بدھ مت کا اثر تھا وہاں بدھ مذہب والوں کی خانقاہیں قائم تھیں۔ کیونکہ خانقاہی نظام کی ابتداء بدھ مت سے ہی شروع ہوئی تھی۔ جب ان علاقوں میں پہنچ کر اسلامی تصوّف نے اپنا رنگ بدلا تو اس میں بھی خانقاہیت کو فروغ ہونے لگا۔ صوفی خانقاہوں کی زندگی کا مسلمانوں کی عام معاشرتی اور مذہبی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا۔ یہ ان لوگوں کی ایک تنظیم تھی جنھیں حیات اور مسائل حیات سے

کوئی تعلق نہ تھا۔ کیونکہ ان کا مقصود فنا فی اللہ تھا۔ جن لوگوں کو موت اور فنا سے اتنی دلچسپی ہو انھیں زندگی اور اس کے مسائل سے کیا واسطہ ہوسکتا تھا۔ یہ فنا فی اللہ کا نظریہ درحقیقت بُدھ مت کے عقیدۂ نروان کی صدائے بازگشت تھی۔ اور اس میں وہی خودغرضانہ روحانیت اور مبالغہ آمیز انفرادیت پسندی کارفرما تھی جس کو دوسرے انسانوں کی فلاح و صلاح سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ صوفیوں نے باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دیکر ظاہر کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ پھیر دی۔ اس ذہنیت کا بھی انفرادیت کی ترقی میں بڑا ہاتھ تھا۔ کیونکہ انسان کی باطنی کیفیات ایک ایسے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس میں اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہوسکتا۔ اور جو شخص باطن میں بالکل ڈوب گیا ہو اسے عالم خارجی اور معاشرہ کے مسائل سے دلچسپی لینے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔ جو عالم ظاہری امور سے تعلق رکھتا ہے اس میں انسانوں کی مشترکہ اور متحدہ کوشش کے بغیر کوئی کام محض انفرادی جدوجہد سے نہیں پنپ سکتا لیکن باطن کے تزکیہ میں فرد کو کسی دوسرے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ وہ اپنی جگہ بالکل خودمکتفی ہوسکتا ہے۔ صرف ایک روحانی مرشد کی مدد سے وہ بڑی سے بڑی منزل پر پہنچ سکتا ہے۔ اس کے برعکس معاشرتی اصلاح اور ہیئتِ اجتماعی کی تعمیر اور تزکیہ کے لئے انسانوں کا باہمی اشتراک واتحاد، رواداری، ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی ضروریات کا پاس و لحاظ ضروری ہے۔ اس لئے جو گروہ ہیئتِ اجتماعی کی اصلاح چاہتا ہے اس کو اعلیٰ درجہ کی اجتماعی صفات پیدا کرنی پڑتی ہیں۔ لیکن جس جماعت کو انفرادی طور پر خودغرضانہ نجات مطلوب ہو اس کے افراد میں باہمی تعاون، رواداری اور اجتماعی احساس کا ہمیشہ فقدان رہے گا۔ اس طرح اربابِ تصوّف نے ایک روحانی خودغرضی کا آغاز کیا جس کے اثر سے مسلمانوں پر شدید انفرادیت طاری ہوگئی۔

علماء اور فقہاء کی ظاہر پسندی اور لفظ پرستی جس طرح اربابِ تصوّف نے باطن میں غلو کیا، اسی طرح مسلمانوں کے علماء اور فقہا کے اندر ظاہر پرستی اور فرع پسندی سرایت کر گئی، اُنہوں نے اصول و فروع میں تمیز کرنی چھوڑ دی۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اُنہوں نے اصول مقاصد اور کلیات کو یکسر نظرانداز کر دیا۔ آج آپ مسلمانوں کے بڑے بڑے علمائے دین کو لیجئے۔ اور ان کے علم کا تجزیہ کیجئے۔ انہیں وہ تمام احادیث اور آیات قرآنی ازبر یاد ہیں، جن میں جزئی احکام بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن بڑے بڑے علماء کی نظر بھی قرآن اور احادیث کے اُن حصّوں پر نہیں جاتی، جن میں کلّی حقائق اور عمومی اصول بیان کئے گئے ہیں۔ اس لئے یہ لوگ دین کے جزئی احکام اور فروعی احکام کو بھی ابدی ناقابلِ ترمیم اور تغیّر سے بالاتر قرار دیتے ہیں۔ اور اس بات پر غور نہیں کرتے کہ جزئیات ہمیشہ حالات کے تابع اور تبدیل پذیر ہوتے ہیں۔ دین یا دنیا کا کوئی قانون جو اصولی قانون نہ ہو۔ غیرمشروط اطاعت کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ کیونکہ ہر جزئی حکم اور قانون مقتضائے وقت سے پیدا ہوتا اور اس کا اطلاق صرف اسی حالت پر ہوسکتا ہے جس کے لئے اسے وضع کیا گیا ہو۔ اس کے یہ معنے نہیں کہ دین یا دنیا کے قوانین کسی مصلحت کلّی کے تابع نہیں ہوتے۔ کیونکہ جو قانون خواہ دنیا کا ہو یا دین کا ہو کسی مصلحت عمومی کا حامل نہ ہو اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہوسکتی جتنی شاہراہ پر چلنے والی سواریوں کے قواعد کی یہی وجہ ہے کہ لادینی حکومتوں کے اکثر قوانین محض وقتی ضروریات اور تقاضوں سے معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ اور ان کے پس پُشت چونکہ کوئی کلّی اور عمومی اصول نہیں ہوتا اس لئے ان میں ہر لحظہ ترمیم و تنسیخ کی ضرورت پیش آیا کرتی ہے۔ لیکن دینی احکام کی نوعیت ان سے مختلف ہوتی ہے۔ ان کے اندر کوئی نہ کوئی مصلحت کلّی

اور عمومی اصول ضرور مضر ہوتا ہے۔ لیکن جس شخص کی نظر ان احکام کی مصلحت اور ان کے عمومی اصول پر نہ ہو وہ انھیں ازلی ابدی قرار دینے میں تامل نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ دین صرف احکام خارجی کی کورانہ اطاعت کا نام ہے نہ کہ مصالح انسانی اور مفاد اجتماعی کے حصول و تکمیل کا۔ حالانکہ دینی احکام کا موقع محض یہ نہیں ہوتا کہ انسان کے جذبہ اطاعت کی آزمائش کی جائے۔ اور خدا یہ معلوم کرنا نہیں چاہتا کہ دیکھو کون ہماری اطاعت کرتا ہے اور کون نہیں کرتا۔ اگر خدا کو صرف انسانوں کی آزمائش مقصود ہوتی تو وہ عقل و مصلحت کا کوئی لحاظ نہ کرتا بلکہ جو احکام چاہتا دے دیتا۔ خواہ وہ مصالح انسانی اور عقل و فطرت کے خلاف کیوں نہ ہوں۔ لیکن خدا کے احکام بھی کسی مقصد، مصلحت اور کلیہ کے تابع ہوتے ہیں۔ ان سے کسی غرض کی تکمیل، کسی غایت کا حصول اور کسی کلی مصلحت کا اتباع مقصود ہوتا ہے اگر حالات کی تبدیلی یا انسانی عادات و افکار کے تغیر سے کسی حکم کی غایت یا مصلحت فوت ہو جائے تو اس حکم پر اڑے رہنے سے خدا کی اطاعت نہیں بلکہ نافرمانی ہے۔ کیونکہ جس مقصد کا حصول پیش نظر تھا اُس کی تکمیل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔ یہ اس وجہ سے کہ خدا انسان کی عقل و بصیرت کو بھی ترقی دینا چاہتا ہے۔ اگر جزئی احکام اور فروعی قوانین ابدی ہوں اور خدا کا مقصد یہ ہو کہ لوگ اُن پر آنکھ بند کر کے عمل کرتے رہیں اور جن مصالح عمومی کی تکمیل مدنظر تھی ان کا کچھ خیال نہ کریں۔ تو ایسے نظامِ اطاعت کے تحت انسان نہیں بلکہ انسان نما مشینیں پیدا ہونگی جو بغیر کسی شعور اور فہم کے اپنے مقررہ وظیفہ ادا کرتی رہتی ہیں۔ ایک مشین کی فطرت یہ ہوتی ہے کہ اسے جس کام پر لگا دیا جائے وہ اس کو برابر انجام دیتی رہے گی۔ اسے اس امر سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ اس کی بنائی ہوئی اشیاء کو کن اغراض کے لئے کام میں لایا جائیگا اسی طرح ایک دین جس کے تمام احکام و اوامر ازلی ابدی ہوں۔ اس کے پیروؤں میں بھی اندھی اطاعت شعاری پیدا ہو جائے گی۔ وہ آنکھ بند کر کے اور گرد و پیش کے حالات سے بے خبر ہو کر میکانکی طریقہ پر احکام الٰہی کی پیروی کرتے رہیں گے۔ انہیں اس سے کوئی بحث نہ ہوگی۔ کہ شارع کا پیش نظر مقصد پورا ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ ایسا دین عقلی ارتقاء کا راستہ مسدود کر دیگا اور انسانی فہم و بصیرت کو ہمیشہ کے لئے فنا کر دیگا۔ کیونکہ فہم و بصیرت کی ترقی کے لئے یہ امر ضروری ہے کہ انسان نئے حالات نئے تقاضوں اور نئے مطالبات سے دوچار ہو۔ ورنہ وہ لگے بندھے راستوں اور مقررہ ضابطوں پر چلتے رہنے کا ایسا عادی ہو جائیگا کہ کسی نئی صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں باقی رہے گی۔ چنانچہ عقلمند انسان ہم اسی کو کہتے ہیں جو نئے پیش آمدہ حالات میں نئی تدابیر اختیار کر سکے اور پرانی تدابیر اور طریقوں کی ناکارگی کو محسوس کرے۔ دراصل عقل اسی ملکہ کا نام ہے جو انسان کو نئے حالات سے مطابقت کرنے میں مدد دیتا ہے۔ ورنہ یہ ممکن تھا کہ انسان بھی حیوانات کی طرح جبلتوں کی مدد سے زندگی کا معرکہ سر کر لیتا۔ حیوانی جبلت اور انسانی عقل میں فرق یہ ہے کہ جبلت کا ردِ عمل ہمیشہ اور ہر حالت میں بالکل ایک جیسا ہوتا ہے۔ اس میں خطا نقص اور تجربہ پسندی کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اگر ہماری آنکھ میں کوئی تنکا پڑ جائے تو بغیر کسی شعور اور ارادہ کے ہر مرتبہ بالکل یکساں طور پر آنکھ اسے باہر نکال دیتی ہے۔ لیکن عقل کا ردِ عمل ہر حالت میں یکساں نہیں ہوتا۔ وہ ایک حالت کے تقاضوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس کے مخصوص تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے نئی تدابیر اور طریق کار ایجاد کرتی ہے مختصر یہ کہ عقل ایک خلاق قوت ہے۔ ایجاد اس کی صفت ہے جبلت میکانکی ردِ عمل کا نام ہے۔ عقل خطا کر سکتی ہے۔ اس لئے ایسے خطرات مول لینے پڑتے ہیں۔ جبلت بے خطا ہے۔ مگر اس کے باوجود انسان کو حیوانات پر جو

تفوق حاصل ہے۔ وہ عقل کی وجہ سے ہے نہ کہ جبلتوں کے باعث۔ کیونکہ جبلت کے معاملہ میں حیوانات انسان سے بہت زیادہ اکمل ہیں۔

اب اگر مذہب صرف فوجی ڈسپلن کا کوئی نظام ہے جو اپنے افراد سے محض کورانہ اطاعت چاہتا ہے تب تو اس کو عقلی ترقی سے کوئی مطلب نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اخلاقی ترقی کے ساتھ مذہب عقلی ترقی بھی چاہتا ہے۔ تو وہ ایسے احکام نہیں دے سکتا جو اتنے اٹل اور غیر متبدل ہوں کہ انسان کو یہ غور کرنے کی ضرورت ہی نہ پیش آئے کہ آیا ان سے جو فائدہ مقصود تھا وہ پورا ہوتا ہے یا نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ اگر دین کو صرف اخلاقی ترقی کی جد و جہد کا مرادف قرار دیا جائے، تب بھی عقلی ترقی اس کا ایک لازمی حصّہ ہوگی۔ کیونکہ اخلاقی ترقی عقلی ترقی کے بغیر ممکن نہیں۔ عقل و اخلاق دونوں ایک رشتہ وحدت میں بستہ و پیوستہ ہیں۔ ایک دوسرے کے لئے ناگزیر ہے اور انھیں علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ساری تاریخ میں ایک مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی، جہاں کسی بد اخلاق اور بدکردار قوم نے عقلی ترقی کی ہو۔ یا کوئی بے عقل اور کم فہم معاشرہ اخلاقیات کے میدان میں سبقت لے گیا ہو۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں قوتیں متوازی خطوط پر چلتی ہیں۔ اس لئے مذہب، روحانیت اور اخلاق کے ساتھ عقل و بصیرت کے ارتقاء کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ لیکن عقل و بصیرت وہ ملکہ ہے جیسا کہ بتا چکے ہیں جس سے انسان نئے حالات کا مقابلہ کرتا ہے۔ اس لئے مذہبی احکام و قوانین کو بھی اگر وہ اصولی نہ ہوں نئے حالات سے مطابقت دینی پڑتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نئے حالات و اشکال پیدا کرکے انسانی عقل و بصیرت اور اس کے اخلاق دونوں کا امتحان لیتا ہے۔ عقل و بصیرت کا امتحان یہ ہوتا ہے کہ آدمی دینی اور مذہبی احکام میں اپنا اجتہاد استعمال کرے اور عقلائے قوم اس امر پر غور کریں۔ کہ اب انھیں کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں اور قوانین کو کس طرح نئے حالات سے مطابقت دینی چاہئے۔ اخلاقی امتحان یہ ہوتا ہے کہ آیا خدا اور رسولؐ نے جس مصلحت کلّی اور عمومی مقصد کے پیش نظر کوئی خاص حکم دیا تھا اس کے ساتھ انسان کی وفاداری قائم ہے یا نہیں کہیں ایسا تو نہیں کہ نئے حالات کے تقاضوں کے باعث دینی احکام، مذہبی قوانین، بلکہ اپنے دنیوی اور معاشرتی قوانین میں بھی جن کے بارہ میں شارع نے سکوت اختیار کیا ہے، کوئی ایسی تبدیلی تو نہیں پیدا کرتا جو حاکم کی مرضی اور مقصد کے کلّی طور پر منافی ہو۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٰئک ھم الفاسقون کا یہ مطلب ہے کہ خواہ حالات کچھ بھی ہوں دین کے کلّیات۔ مقاصد اور بنیادی اقدار کے ساتھ تمہاری وفاداری قائم رہنی چاہئے اور محض ہوائے نفسانی، طبقاتی اغراض یا قومی تعصبات کے تحت دینی بلکہ دنیوی امور و احکام میں بھی کوئی تغیر نہیں ہونا چاہئے۔ اس کے یہ معنے نہ تھے کہ مسلمان قوانین و احکام کی لفظی پیروی کرتے رہیں خواہ اس سے وہ مقصد بالکل فوت ہو جائے اور وہ مصلحت یکسر برباد ہو جائے جو ان احکام کی علت و غایت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے اپنے بیشتر احکام کی علت اور مصلحت عمومی بھی صاف لفظوں میں بیان کر دی۔ مثلاً نماز کے بارے میں کہدیا، انّ الصلوٰۃ تنھٰی عن الفحشاء والمنکر، یعنی نماز کی اصل غایت یہ ہے کہ انسان بُری اور فحش باتوں سے بچے۔ روزہ کے احکام کے ساتھ لعلکم تتقون کہہ کر اس کا منشا ظاہر کر دیا۔ فے اور غنیمت کے احکام دیتے ہوئے فرمایا:

کے لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۔

تاکہ دولت صرف مالداروں میں گردش نہ کرتی رہے بلکہ اس کی تقسیم میں زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ ہو۔

کہا جا سکتا ہے کہ قرآن نے صرف چند احکام کے سلسلہ میں یہ طریقہ کار اختیار کیا۔ لہٰذا ہمیں انھیں احکام کی مصلحت و علت کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ باقی احکام کی علت و مصلحت ہم نہیں معلوم کر سکتے۔ اس لئے ان کی لفظی پیروی ضروری ہے لیکن یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ اوّل تو قرآن خود انسان کی عقل و بصیرت پر اعتماد کرتا ہے، اور اس کا امتحان چاہتا ہے۔ دوئم قرآن کا زمانہ وہ تھا جب لوگ عقلیت سے عموماً بے بہرہ تھے۔ اور ہر چیز کے لئے مافوق الفطری اسناد پر تکیہ کرنا چاہتے تھے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب لوگوں نے عیسیٰ کو خدا کا بیٹا بنا رکھا تھا مریم کو خدا کی ماں قرار دے دیا تھا۔ اور فی الجملہ مذہب کو نامعقول اور ناقابل فہم امور سے خاص نسبت دے دی تھی۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کو یہ یقین دلانے میں بڑی دقت پیش آئی کہ آپ انسان ہیں خدا نہیں۔ پھر بھی بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا اور انہوں نے اپنی تسکین کے لئے اس قسم کی باتیں ایجاد کرلیں کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نور محمدی کو پیدا کر چکا تھا ایسے زمانہ میں قرآن نے آکر اپنے احکام کا فلسفہ نہیں بیان کیا تو درحقیقت یہ انسانیت پر بڑا احسان تھا۔ لیکن اس کے یہ معنے نہیں کہ قرآن کے قوانین و احکام کسی فلسفہ پر مبنی نہیں۔ یا یہ احکام محض اٹکل پچو دیدیئے گئے ہیں۔ نہ ان کے اندر کوئی وحدت ہے، نہ کوئی مصلحت عمومی اور نہ کلیات اور اصولوں کی کوئی طاقت۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ قرآن و حدیث نے جو عمومی مصالح بیان کئے اُن کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی روشنی میں جزئی احکام کی ترمیم کی جا سکتی ہے۔ بلکہ رسول اکرم نے خود ہی حالات کا اندازہ کرکے ان کی مناسبت سے احکام میں خاص خاص رعائتیں رکھی ہیں مثلاً یہ کہ پانی نہ ملے تو وضو کے بجائے تیمم کر لینا چاہیئے۔ (علیٰ ھٰذا القیاس) لیکن اوّل تو حالات غیر محدود ہیں جن کا احصاء کسی قانون ساز کے لئے ممکن نہیں۔ دوسرے یہ کہ پھر علّت کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ جزئی احکام ہر حالت میں قائم رکھے جا سکتے ہیں تو پھر مصلحت عمومی کی تصریح بیکار اور اس کا بیان کرنا یا نہ کرنا برابر تھا۔ البتہ یہ اعتراض صحیح ہے کہ ہر فرد کو اپنی ذاتی رائے اور خواہش کے مطابق احکام دین میں تبدیلی کرنے کا کوئی حق نہیں۔ یہ صرف علماء اور عقلاء کا کام ہے۔ بشرطیکہ وہ واقعی عالم و عاقل ہوں۔ لکیر کے فقیر اور زندگی کے نئے تقاضوں سے بے خبر نہ ہوں۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں کہ انسان کی عقل و بصیرت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس سے غلطیاں سرزد ہو سکتی ہیں غلطی۔ خطا اور تجربہ کے بغیر زندگی ایک قدم آگے نہیں بڑھا سکتی۔ اگر خدا یہ خطرہ نہ مول لیتا تو وہ انسان کو عقل و فہم سے محروم رکھتا۔ لیکن اس نے جان بوجھ کر انسان کو اخلاقی اور عقلی آزادی عطا فرمائی، کیونکہ اسے اپنی مخلوق پر اعتماد تھا۔ چنانچہ خدا پر جب فرشتوں نے یہ اعتراض کیا کہ تو ایک ایسی مخلوق پیدا کر رہا ہے جو زمین پر خون بہائے گی اور فساد پیدا کرے گی، تو خدا کا جواب یہ تھا کہ میں تم سے بہتر اپنی مصلحت جانتا ہوں۔ (انی اعلم مالا تعلمون) فرشتوں کے اعتراض کو غلط نہیں ٹھہرایا۔ لیکن انسانی فہم و بصیرت پر اپنا اعتماد ظاہر کر دیا۔

یہ بھی صحیح ہے کہ خالی اصول و کلیات سے کچھ نہیں ہوتا۔ جب تک جزئیات تجربہ پر ان کا اطلاق نہ ہو۔ چنانچہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ اسلام خالی تصوف اور روحانیت نہیں، ایک معاشرہ اور نظام بھی ہے۔ جس کے معنے یہی ہیں کہ وہ محض کلیات اور مجردات پر اکتفا نہیں کرتا۔ صرف اخلاقی تعلیمات و ہدایات کی تصریح پر قناعت نہیں کرتا۔ بلکہ انھیں جزئیات حیات پر منطبق کرکے قوانین اور

احکام کی شکل دیتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلیّات و مجرّدات ضروری نہیں۔ بلکہ یہ وہ آلات ہیں جن کو لے کر انسان زندگی کی تجربہ گاہ میں داخل ہوتا ہے۔ اور جزئیاتِ عالم میں ربط و وحدت پیدا کرتا ہے جس طرح کلیّات بغیر جزئیات کے مہمل ہیں۔ اسی طرح وہ جزئیات جن کے پسِ پشت کوئی فلسفہ کوئی اصول اور کلیّات کی کوئی تنظیمی وحدت نہ ہو بیکار ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارا صوفی کلیات و مجرّدات کے عالم سے نکل کر جزئیات تجربہ کے میدان میں نہیں آتا اسی طرح ہمارا فقیہ جزئیات کے عالم سے کلیّات تک صعود نہیں کرسکتا۔ اس لئے اس کا ذہنی ارتقاء محدود اور اس کی نظر تنگ رہتی ہے مسلمانوں میں فلسفہ اور علوم عقلیہ نے جو ترقی نہیں کی، اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ جزدیاتِ دین میں اتنے پھنسے رہے کہ کبھی کلیّات کی طرف مڑکر بھی نہ دیکھ سکے مسلمانوں کی موجودہ عقلی پستی کا بھی یہی سبب ہے۔ وہ حالات و واقعات کے صحیح اسباب کا تجزیہ کرنے سے اسی بنا پر قاصر ہیں۔ کیونکہ جزدی مظاہر اور واقعات سے آگے ان کی نظر نہیں جاتی۔ اسباب وعلل کی جستجو کے لئے انسان کو بات کی تہ تک پہونچنا پڑتا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ اجزائے حیات اور جزوی واقعات کے مابین ربط اور وحدت قائم کرنا ضروری ہے۔ اور یہ ربط قائم نہیں ہو سکتا۔ نہ اس وحدت کی تشکیل عمل میں آسکتی ہے جب تک ذہن انسانی ان کے اندر سے مجرّدات وکلیّات نہ اخذ کرے۔ لیکن یہ مجرّدات اوزار و آلات کی مانند ہیں۔ انھیں گھر میں لے کر بیٹھے رہنے سے کوئی فائدہ نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں کام آسکتے ہیں جب انسان انھیں لے کر کارخانۂ حیات اور زندگی کی تجربہ گاہ میں پھر داخل ہو۔ نوافلاطونی تصوّف نے مسلمانوں میں صوفی فلسفہ تو پیدا کیا۔ مگر یہ فلسفہ زندگی کے کسی کام نہ آسکا کیونکہ افلاطون کے اعیان کی طرح اس کے کلیات و مجرّدات کی دُنیا عالمِ ہست و بود سے بالکل الگ تھی۔ اس کے برعکس پیغمبروں کے مجرّدات وکلیّات اسی محسوس زندگی اور مادّی عالم کے کام آتے ہیں۔ انبیائے کرام مجرّدات کی دنیا میں کھو نہیں جاتے بلکہ انھیں لے کر پھر عالمِ واقعات میں واپس ہوتے ہیں۔ غارِ حرا میں حضور سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مجرّدات عالم بالا سے حاصل کئے انھیں کی مدد سے بالآخر آپ نے عربوں کے معاشرہ اور اجتماعی زندگی میں انقلاب پیدا کردیا لیکن جب ایک مرتبہ یہ انقلاب مکمل ہوگیا اور اس کے قوانین متشکل ہوگئے، تو پھر کسی فقیہ اور عالم نے ان کلیّات و مجرّدات کی طرف نظر اُٹھاکر نہیں دیکھا جن پر نظامِ اسلامی کی تعمیر عمل میں آتی تھی۔ بلکہ ان جزئیات میں منہمک رہے، جن سے گزر کر زندگی بہت آگے بڑھ چکی تھی۔

محمد حنیف ندوی (افکارِ غزالی کی جھلکیاں)

علماءِ سُو اور علماءِ آخرت میں فرق

علماء دنیا یا علماء سوء سے مراد ایسے اصحاب علم ہیں۔ جو علم کو دنیوی تنعم کا ذریعہ ٹھہراتے ہیں۔ اور جاہ و منزلت کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ ایسے علماء کو احادیث و آثار و علماء میں کس نظر سے دیکھا ہے۔ اس کی وضاحت مندرجہ ذیل تصریحات سے ہوتی ہے۔ آنحضرت کا ارشاد ہے:۔

(۱) لا یکون المرءُ عالماً حتیٰ یکون علمہ عاملاً۔

آدمی اس وقت تک عالم نہیں ہوتا، جب تک کہ اپنے علم پر عمل پیرا نہ ہو۔

(۲) العلم علمان، علم علی اللسان فذالک حجۃ اللہ تعالیٰ علیٰ خلقہ، وعلم فی القلب فذالک العلم النافع۔

علم کی دو قسمیں ہیں، ایک علم وہ ہے جو صرف زبان تک محدود ہے۔ یہ تو خلق اللہ پر بمنزلہ دلیل و حجت کے ہؤا۔ دوسرا دل سے لگاؤ رکھتا ہے، یہی علم نافع ہے۔

(۳) یکون فی آخر الزمان عبادٌ جہال وعلماء فساق۔

آخری زمانہ میں جاہل عابد، اور فاسق علماء کی کثرت ہوگی

(۴) لا تتعلموا العلم لتباھوا بہ العلماء ولتماروا بہ السفھاء ولتصرفوا بہ وجوہ الناس الیکم فمن فعل ذالک فھو فی النار۔

علم اس غرض سے نہ سیکھو، کہ اہلِ علم کے سامنے فخر و پندار کا اظہار کرو۔ یا بے وقوفوں سے اُلجھو، اور لوگوں کی توجہ کو اپنی طرف پھیرنے کی کوشش کرو۔ جو شخص یہ کریگا وُہ جہنّم میں جائیگا

(۵) من کتم علماً عندہ الجمہ بلجام من النار۔

جو علم کو چھپاتا ہے، اللہ اس کے مُنہ میں آگ کی لگام دیگا۔

(۶) لانا من غیر الدجال اخوف علیکم من الدجال فقیل ماذالک قال من الائمۃ المضلین۔

میں دجال سے اتنا خائف نہیں، جتنا کہ دوسروں سے۔ پوچھا گیا کہ وہ کون ہیں، فرمایا گمراہ علماء۔

(۷) من ازداد علماً ولم یزدد ھدًی لم یزدد من اللہ الا بعداً۔

جس نے علم میں تو ترقی کی، لیکن ہدایت میں ترقی نہ کی، یہ گویا اللہ تعالیٰ سے اور دُور ہؤا۔

علماء کے دُو ہی مقام ہیں۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کتنی نازک شئے ہے۔ یہ اس لئے بھی درست ہے کہ علماء کے دو ہی مقام تو ہیں۔ یا یہ ابدی ہلاکت کے لئے کوشاں ہیں۔ اور یا ابدی سعادت کے لئے سرگرمِ عمل۔ بین بین کوئی منزل نہیں۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے:۔

ان اخوف ما اخاف علی هذه الامة المنافق العلیم۔ قالوا وکیف یکون منافقاً علیماً۔ قال علیم اللسان جاهل القلب والعمل۔

مجھے سب سے زیادہ ڈر جو اس اُمت کے بارہ میں ہے، وہ پڑھے لکھے منافق سے ہے۔ کہا گیا کہ پڑھا لکھا منافق کیونکر ہو سکتا ہے فرمایا پڑھا لکھا تو زبان کے اعتبار سے ہے۔ اور قلب و عمل کے اعتبار سے اسے منافق ہی کہو۔

حسن کا کہنا ہے :۔

لا تکن لمن یجمع علم العلماء وطرائف الحکماء ویجری فی العمل مجری السفهاء۔

تمہیں ایسا نہیں ہونا چاہئے، کہ تم میں علماء کا علم اور حکماء کی پُر از دانش باتیں تو جمع ہوں، لیکن عمل وہی جہلاء کا سا ہو۔

ابراہیم بن عینیہ سے پوچھا گیا کہ سب سے زیادہ ندامت کا سامنا کسے کرنا پڑتا ہے۔ اُنہوں نے کہا۔

اما فی عاجل الدنیا فصانع المعروف الیٰ من لا یشکره واما عند الموت فعالمٌ مفرّط۔

اس دنیائے عاجل میں تو اس محسن کو جو ایسے شخص پر احسان کرتا ہے جو اس کا شکر گزار نہیں ہوتا۔ اور آخرت میں اس عالم کو جس نے یہاں کچھ نہیں کیا۔

خلیل بن احمد کا قول ہے :۔

الرجال اربعة رجل یدری وانه یدری فذالك عالم فاتبعوه ورجل یدری ولا یدری انه یدری فذالك نائم فایقظوه ورجل لا یدری ویدری انه لا یدری فذالك مسترشد فارشدوه ورجل لا یدری ولا یدری انه لا یدری، فذالك جاهل فارفضوه۔

آدمی چار طرح کے ہیں، ایک وہ ہے جو جانتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے، کہ اس کے حدودِ علم کیا ہیں، یہ عالم ہے اس کی پیروی کرو۔ ایک وہ ہے جو جانتا ہے، لیکن اُسے اپنے علم کا احساس نہیں یہ سو رہا ہے۔ اسے جگا دینا چاہئے ایک وہ ہے جو نہیں جانتا اور اسے اپنے نہ جاننے کا علم بھی ہے۔ یہ طالب ہدایت ہے اس کی رہنمائی کرو۔ اور ایک وہ ہے۔ جو نہ تو جانتا ہے۔ اور نہ اسے اپنے نہ جاننے کا احساس ہی ہے۔ یہ جاہل ہے۔ اس کو چھوڑ دو

سفیان ثوری کا کہنا ہے :۔

العلم بالعمل فان اجابه والا فارتحل۔

علم عمل کے لئے پکارتا ہے، اگر کسی نے اس کو قبول کیا تو فبہا ورنہ وہ چل دیتا ہے۔

عبداللہ بن مبارک کہتے ہیں :۔

لا یزال المرء عالماً ما طلب العلم، فاذا ظن انه قد علم فقد جهل۔

آدمی اس وقت تک جاہل رہتا ہے جب تک اس کی طلب میں لگا رہے اور جب یہ سمجھ لے۔ کہ وہ عالم ہو گیا اسی وقت سے وہ جاہل ہے۔

الفضیل بن عیاض کا ارشاد ہے:۔

انی لارحم ثلاثۃ عزیز قوم ذل، وغنی قوم افتقر وعالماً تلعب بہ الدنیا۔

تین طرح کے لوگوں پر مجھے ترس آتا ہے۔ کسی معزز پر جو ذلیل ہو جائے غنی پر جو احتیاج کی زندگی بسر کرے۔ اور اس عالم پر جس سے دنیا، تلعب کرے۔

حسن کا قول ہے:۔

عقوبۃ العلماء موت القلب وموت القلب طلب الدنیا بعمل الآخرۃ۔

علماء کے لئے عقوبت یہ ہے۔ کہ ان کا دل مردہ ہو جائے۔ اور دل کا مردہ ہونا اس سے تعبیر ہے کہ دنیا کو عمل آخرت کے بدلے خرید اجائے۔

عالم فاجر کے بارہ میں حدیث میں ہے:۔

یؤتی بالعالم یوم القیامۃ فیلقی فی النار فتندلق اقتابہ فیدور بھا کما یدور الحمار بالرحی فیطیف بہ اھل النار فیقولون مالک فیقول کنت آمر بالخیر ولا آتیہ وانھی عن الشر وآتیہ۔

قیامت کے روز ایک عالم کو پیش کیا جائیگا۔ اور اُسے جہنم میں پھینک دیا جائیگا جس سے اس کی آنتیں باہر نکل آئیں گی۔ اور وہ ان کے ساتھ اس طرح گھومیگا اور چکر کھائیگا۔ جس طرح کہ گدھا چکی کے ساتھ گھومتا ہے اہل جہنم اس کے گرد جمع ہو جائینگے۔ اور پوچھیں گے تمہیں یہ سزا کیوں دی جارہی ہے وہ کہیگا میں لوگوں کو خیر کی تلقین کرتا تھا۔ لیکن خود اس پر عمل پیرا نہیں ہوتا تھا۔ اور بُرائی سے روکتا تھا۔ لیکن خود نہیں رکتا تھا۔

اس کو دُگنا عذاب اس لیۓ ہوگا۔ کہ اس نے جان بوجھ کر معصیت کی راہ اختیار کی۔ منافقین سے متعلق قرآن کریم میں آیا ہے:۔

ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار۔

منافقین جہنم کے سب سے نچلے درجے میں ہوں گے۔

کیونکہ اُنہوں نے علم کے بعد اور یہ جانتے ہوئے اسلام کو چھوڑا کہ یہ برسرِ حق ہے۔

یہی عالم یہودیوں کا ہے اس کے باوجود کہ انہوں نے تثلیث کی بدعت کو کبھی تسلیم نہیں کیا۔ قرآن نے ان کی مذمت کی ہے۔ اور عیسائیوں سے زیادہ بدتر ٹھیرایا ہے۔ کیونکہ ان کا انکار بھی علم پر مبنی تھا۔ وہ خوب جانتے تھے، کہ آنحضرت اللہ کے سچے نبی ہیں۔ لیکن اس پر بھی ایمان کی نعمت سے محروم ہی رہے۔

یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم۔

فلما جاءھم ما عرفوا کفروا بہ فلعنۃ اللہ علی الکافرین۔

یہ ان کو اسی طرح پہچانتے ہیں، جس طرح کہ اپنے بال بچوں کو۔ پھر ان کے پاس جب وہ حقیقت آچکی جس کو کہ یہ پہچانتے تھے۔ تو اس کو ماننے سے انکار کر دیا۔ سو ایسے کافروں پر اللہ کی لعنت ہے۔

بلعام باعوراء کے قصہ کے ضمن میں قرآن میں ہے:۔

واتل علیھم نبأ الذی آتیناہ آیاتنا فانسلخ منھا

اور ان کو ایسے شخص کا واقعہ سناؤ۔ جس کو ہر چند ہم نے اپنی نشانیاں

فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين۔ عطا کیں۔ لیکن یہ ان سے دستکش ہوگیا۔ اس طرح شیطان اس کے پیچھے لگا، اور یہ گمراہ ہوکر رہا۔

پھر اس کی کیفیت یہ ہوئی :۔

فمثلہ کمثل الکلب ان تحمل علیہ یلھث او تترکہ یلھث۔ اس کی مثال کتے کی طرح ہے کہ اس کو رگید و جب بھی ہانپتا اور منہ سے زبان باہر نکالتا ہے اور نہ رگید و جب بھی ہانپتا ہے اور زبان باہر نکالے رہتا ہے۔

بالکل یہی حال عالم فاجر کا ہے۔ بلعام کی آزمائش یہ تھی۔ کہ اسے کتاب اللہ کے علم سے بہرہ مند کیا گیا۔ لیکن شہوات کی طرف اس طرح لپکا کہ بس انہیں کا ہوگیا۔ اس کو کتے کے ساتھ اس بناء پر تشبیہ دی ہے۔ کہ وہ بھی کسی حالت میں مطمئن نہیں ہوتا۔ اور ہر حالت میں بے اطمینانی و بے چارگی کا اظہار کرتا رہتا ہے۔

مسیح علیہ السلام کا قول ہے :۔

مثل علماء السوء کمثل صخرۃ وقعت علی فم النھر لا ھی تشرب الماء ولا ھی تترك الماء یخلص الی الزرع و مثل علماء السوء مثل قناۃ الحش ظاھرھا جص و باطنھا نتن۔ علماء سواس پتھر کی طرح ہیں جو عین نہر کے دہانہ پر گر پڑا ہو جو نہ تو خود پانی پیئے۔ اور نہ اس کو کھیت کی طرف آگے بڑھنے دے علماء سوء باغ کی اس نالی کی طرح ہیں، کہ جن کا ظاہر استوار اور صاف ستھرا ہو اور اس کی تہ میں بُو اور عفونت ہو۔

یہ ہیں وہ احادیث اور آثار و اقوال جن سے علماء دنیا کی حیثیت واضح ہوتی ہے۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ علماء آخرت کے مقابلے ان کا درجہ کتنا گھٹیا ہے۔ اور یہ کہ ان کو جاہل کی نسبت سے کہیں زیادہ عذاب کا سامنا کرنا پڑے گا۔

عالم حق کا کم از کم رتبہ یہ ہے کہ وہ دُنیا کو مختصر سمجھے۔ رہے علماء آخرت اور ان کے متعین علائم اور خصوصیات تو وہ حسب ذیل ہیں :۔

دنیا و دین میں تضاد کی مثالیں (۱) علماءِ آخرت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اپنے علم کو حصولِ دنیا کا ذریعہ نہ بنائے۔ کیونکہ عالم کا کم از کم درجہ جس پر اس کو فائز ہونا چاہئے۔ وہ یہ ہے۔ کہ دنیا کی تحقیر و خست اس کی نظروں سے اوجھل نہ رہے۔ اور یہ کہ یہاں کی یہ شے عارضی و فانی ہے۔ اور درحقیقت قابل اعتنا آخرت ہے۔ اسی کا رتبہ بلند ہے۔ یہی ہمیشہ رہنے والی ہے۔ اور اس کی نعمتیں پاکیزہ اور اس کی بادشاہت جاودانی ہے۔ اور یہ کہ ان میں باہم سوتوں کا سا تضاد و اختلاف ہے۔ کہ ایک ساتھ نکاح رہنا ممکن نہیں ان کو کتنا ہی خوش رکھو ان میں سے ایک کا بگڑنا اور خفا ہونا بہرا ئینہ ضروری ہے۔ یا ایک ترازو کے دو پلڑے قرار دو کہ جس میں بھی وزن زیادہ ڈالو گے وہی لامحالہ بھاری رہیگا۔ اور دوسرا ہلکا ہونے کی وجہ سے اُٹھا رہے گا۔ ان کو مشرق و مغرب کے ساتھ بھی نسبت دی جا سکتی ہے۔ کہ اگر ایک طرف بڑھو گے۔ تو اسی نسبت سے دوسری سمت دور تر ہوتی جائے گی۔ دو قدحوں سے بھی تشبیہ دینا ممکن ہے۔ کہ ان میں ایک کو جتنا بھرو گے، اسی نسبت سے دوسرا خالی ہوتا جائے گا۔

جو شخص دنیا کی حقارت پر نظر نہیں رکھتا۔ اور اس حقیقت سے آگاہ نہیں کہ اس کی ہر ہر لذت اپنے ساتھ الم و تکلیف بھی لیے ہوئے ہے۔ اور یہ کہ دنیا فانی ہے باقی رہنے والی نہیں۔ اس کو سوا اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ فاتر العقل ہے۔ کیونکہ یہ ایسی حقیقت ہے کہ تجربہ و مشاہدہ اس کی برابر تائید کرتا ہے۔ سو وہ شخص کیونکر علماء کے زمرہ میں شمار ہو سکتا ہے جس میں اتنی عقل بھی نہیں کہ آخرت کی عظمت و دوام کو محسوس کر سکے اور اس کے مقابلہ میں علماء میں شمار ہونا تو بڑی بات ہے۔ یہ شخص ایمان ہی کی لذت سے بھی محروم ہے۔ اور شرائع و ادیان ہی کا منکر ہے جو اس حقیقت کا علم نہیں رکھتا کہ دنیا و آخرت میں کون مرجح ہے، وہ پورے قرآن کا مخالف اور منکر ہے۔ اس کو شیطان نے پھانس رکھا ہے۔ اور خواہشات و شہوات کا اس پر قبضہ ہے۔ دنیا کے مقابلے میں جس شخص کا موقف یہ ہو وہ کیونکر عالم ہو سکتا ہے؟ اور کس طرح اس کو ان علماء کی صف میں گردانا جا سکتا ہے جو شمار آخرت کی صفت سے متصف ہیں!

جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی محبت کو چھوڑ دیتا ہے
اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے لگتا ہے
تو وہ لذت مناجات سے محروم ہو جاتا ہے

حضرت داؤد اللہ تعالیٰ کے معاملہ کو جو کہ علماء کے ساتھ ہے یوں حکایۃً بیان کرتے ہیں :۔

ادنی ما اصنع بالعالم اذا آثر شهوته علی محبتی ان احرمه لذیذ مناجاتی یا داؤد لا تسأل عنی عالما قد اسکرته الدنیا فیصدك عن طریق محبتی اولئك قطاع علی عبادی یا داؤد اذا رایت لی طالبا فکن له خادما یا داؤد من داریٰ هاربا کتبته جهبذا ومن کتبته جهبذا لم اعذبه ابدا۔

ایک عالم جب میری محبت پر اپنی خواہشات کو مرجح سمجھے تو کم از کم اس کی سزا میں یہ دیتا ہوں کہ اس کو مناجات کی لذتوں سے محروم کر دیتا ہوں۔ اے داؤد ایسے عالم کے بارہ میں مجھ سے سوال نہ کر جس کو دنیا کی محبت نے مست و مدہوش کر رکھا ہے۔ وہ تم کو بھی میری محبت کی راہ سے روکے گا۔ ایسے لوگ میرے بندوں کے حق میں قطاع الطریق ہیں۔ اے داؤد جب تم ایسے آدمی کو دیکھو جو میرا طالب ہو تو تم اس کے خادم ہو جاؤ۔ اے داؤد جو میری طرف لپک کر آتا ہے میں اُسے "بصیر و عارف" قرار دیتا ہوں۔ اور جن کو میں بصیر و عارف قرار دوں اس کو کبھی عذاب میں نہیں ڈالوں گا۔

سعید بن المسیب کا قول ہے :۔

اذا رأیتم العالم یغشی الامراء فهو لص۔

جب تم دیکھو کہ ایک عالم کا اکثر امراء کے ہاں آنا جانا ہے تو سمجھ لو کہ یہ چور ہے۔

حضرت عمر فرماتے ہیں :۔

اذا رأیتم العالم محبا للدنیا فاتهموه علی دینکم۔

جب تم دیکھو کہ ایک عالم دنیا سے محبت رکھتا ہے تو سمجھ لو کہ اس کا دین مشکوک ہے۔

یحییٰ بن معاذ رازی کا کہنا ہے :۔

یا اصحاب العلم قصورکم قیصریة وبیوتکم کسرویة

اے ارباب علم تمہارے محل قیصری ہیں مگر کسروی ہیں، لباس

واثوابکم ظاھریۃ واخفا نکم جالوتیۃ ومراکبکم قارونیۃ واوانیکم فرعونیۃ ومآثمکم جاھلیۃ ومذاھبکم شیطانیۃ فاین الشریعۃ المحمدیۃ۔

اور موزے شاندار اور رجالوتی ہیں سواریاں قارونیت لئے ہوئے ہیں ظروف فرعونی ڈھب کے ہیں۔ گناہ ایسے ہیں جیسے جاہلیت کے اور مسلک وہ جو شیطان کا ہے۔ سوال یہ ہے۔ کہ اس سارے ٹھاٹھ میں شریعتِ محمّدیہ کے آثار کہاں ہیں؟

ان تصریحات سے یہ گمان نہیں ہونا چاہئے کہ شاید مال و دولت ہی دنیا سے تعبیر ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس طرف سے آنکھیں بند کرلے تو وہ علماء آخرت کی صف میں شامل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جاہ و منزلت کا جذبہ مال و دولت سے بھی زیادہ مضر اور خطرناک ہے۔ اسی حقیقت کی طرف بشر نے اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے:۔

"حدثنا" باب من ابواب الدنیا فاذا سمعت الرجل یقول "حدثنا" فانما یقول "اوسعوالی"۔

حدثنا دنیا کے دروازوں میں ایک دروازہ ہے۔ سو جب تم سنو کہ کوئی شخص "حدثنا" کہہ رہا ہے تو سمجھو کہ وہ یہ کہہ رہا ہے کہ میرے لئے جاہ و منزلت کا سامان کرو۔

ان کا اپنا عمل یہ تھا کہ کتابوں سے بھرے ہوئے صندوق کے صندوق اُنہوں نے زمین میں دفن کر دئے۔ اور حدیث بیان کرنے سے اس بناء پر دست کشی اختیار کر لی۔ کہ دل میں محدث بننے کی خواہش موجزن تھی۔ ان کی رائے میں افادہ و ارشاد کی لذتیں بھی نفحاتِ دنیا سے کم درجہ کی نہیں ہیں۔

سفیان ثوری نے بھی اسی خیال کی ترجمانی فرمائی ہے۔ ان کا قول ہے:۔

فتنۃ الحدیث اشد من فتنۃ الاھل والمال والولد۔

تدریس حدیث کا فتنہ بال بچوں، اور مال و دولت کے فتنہ سے کہیں زیادہ ہے۔

دین و آخرت میں کیا فارق ہے؟ اس کے متعلق سہل کا قول ہے۔ ملاحظہ ہو:۔

العلم کلہ دنیا والآخرۃ منہ العمل بہ والعمل کلہ ھباء الا الاخلاص۔

علم سب کا سب دنیا کے ضمن میں آتا ہے۔ البتہ اس پر عمل کرنا تقاضائے آخرت ہے۔ پھر عمل بھی گرد ہے۔ اگر اس کے ساتھ ساتھ اخلاص شامل نہ ہو۔

سہل کا ہی قول ہے:۔

الناس کلھم موتی الا العلماء والعلماء سکاری الا العاملین والعاملون کلھم مغترون الا المخلصین والمخلص علی وجل حتی یدری ماذا یختم لہ بہ۔

عوام سوا علماء کے سب مردہ ہیں۔ پھر یہ علماء بھی مست و مدہوش ہیں۔ بجز ان کے جو عامل ہیں۔ اور عامل بھی فریب خوردہ ہیں سوا مخلصین کے۔ اور مخلص کو بھی یہ اندیشہ لاحق ہے کہ دیکھئے خاتمہ کس پر ہوتا ہے۔

ابو سلیمان الدارانی کا کہنا ہے:۔

اذا طلب الرجل الحدیث او تزوج او سافر فی طلب المعاش فقد رکن الی الدنیا۔

جب کسی نے حدیث کی خواہش کی، یا شادی کر لی اور طلبِ معاش میں سفر کیا، تو وہ دنیا کی طرف مائل ہوُا۔

یہاں طلبِ حدیث کے معنی یا تو یہ ہیں کہ اسانیدِ عالیہ تک تگ ودو کی جائے۔ اور یا ایسی احادیث مراد ہیں۔ جو آخرت کی راہ میں کام نہیں آتیں۔

علماء حق علم کو بیچنے والے نہیں ہوتے :۔ (۲) علماءِ سوء اور علماء آخرت میں ایک امتیازی فرق یہ ہے، کہ علماء دنیا اپنے علم کو دنیا کے بدلے بیچ ڈالنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ اور علماء آخرت میں زہد وخشوع کا غلبہ واستیلاء ہوتا ہے۔ چنانچہ اول الذکر کی شان میں قرآن میں ہے

واذاخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس ولا تکتمونہ فنبذوہ وراء ظھورھم واشتروا بہ ثمناً قلیلا۔

اور جب اللہ نے اہلِ کتاب سے اس بات کا عہد لیا۔ کہ تم اس کو لوگوں کے سامنے کھول کھول کر بیان کرو گے، اور چھپاؤ گے نہیں، تو انہوں نے اس عہد کو پسِ پشت ڈال دیا، اور ثمنِ قلیل پر کتاب کو بیچ ڈالا۔

ثانی الذکر کے بارہ میں فرمایا:۔

ان من اھل الکتاب لمن یؤمن باللہ وما انزل الیکم وما انزل الیھم خاشعین للہ لا یشترون بایات اللہ ثمناً قلیلا اولئک لھم اجرھم عند ربھم۔

اہل کتاب میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں، جو خدا پر ایمان رکھتے ہیں، اور اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں، جس کو تمہاری طرف اتارا گیا اور اس پر بھی جس کو ان کی طرف نازل کیا گیا، یہ اللہ کے سامنے خاشع ہیں، اس کی آیات کو ثمنِ قلیل کے بدلے بیچنے والے نہیں، ان کے لئے ان کے رب کے ہاں اجر مقرر ہے۔

حدیث میں دونوں قسم کے علماء کا ان الفاظ میں نقشہ کھینچا گیا ہے:۔

علماء ھذہ الامۃ رجلان رجل آتاہ اللہ علما فبذلہ الناس ولم یاخذ علیہ طمعا ولم یشتر بہ ثمنا فذلک یصلی علیہ طیر السماء وحیتان الماء ودواب الارض والکرام الکاتبون یقدم علی اللہ عز وجل یوم القیامۃ سیدا شریفا حتی یرافق المرسلین ورجل آتاہ اللہ علما فی الدنیا فضن بہ علی عباد اللہ واخذ

اس اُمت کے علماء دو انداز کے ہیں، ایک وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے علم دیا تو اس نے اس کو لوگوں کے لئے خرچ کیا۔ نہ تو اس پر کوئی معاوضہ طلب کیا۔ اور نہ اس سے کسی آرزو ہی کو وابستہ کیا، یہ ہے وہ جس کے لئے آسمان پر پرندے، پانی میں مچھلیاں، اور زمین پر کے حیوان دعائیں مانگتے ہیں۔ اور کراماً کاتبین بھی یہ اللہ تو کے سامنے قیامت کے روز اس حال میں پیش ہوگا کہ اس کی بزرگی اور شرافت قائم ہوگی۔ اور اس کو انبیاء کی رفاقت میسر ہوگی۔

عليه طمعا واشترى به ثمنا قلا الك يأتى يوم القيامة ملجما بلجام من نار ينادى مناد على رؤس الخلائق هذا فلان بن فلان آتاه الله علما فى الدنيا فضن به على عباده واخذ به طمعا واشترى به ثمنا فيعذب حتى يفرغ من حساب الناس۔

دوسرا وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے دنیا میں علم دیا لیکن اس نے بخل سے کام لیا۔ دام طلب کئے۔ اور اس سے خواہش وابستہ کی۔ یہ قیامت کے روز اس حالت میں پیش ہوگا کہ اس کے مُنہ میں آگ کی لگام ہوگی۔ اور ایک پکارنے والا پکارے گا۔ کہ یہ فلاں فلاں آدمی ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے دُنیا میں علم عطا کیا۔ لیکن اس نے بخل اختیار کیا۔ اور از راہِ لالچ اس پر دام بھی طلب کئے۔ اس کو اتنے عرصے تک عذاب ہوتا رہے گا۔ کہ اللہ تعالےٰ حساب سے فارغ ہو جائے۔

(باقی آئندہ)

محمد جعفر شاہ پھلواروی

حج کا فلسفہ

اسلام محض پوجا پاٹ کا مذہب نہیں، یہ بیک وقت روحانی تزکیہ بھی ہے اور سیاسی تحریک بھی۔ اخلاق و معاملات کی اصلاح بھی ہے، اور معاشرے کی تنظیم بھی۔ ان ساری باتوں کے مجموعے کے لئے ایک اصطلاحی لفظ دین ہے جس کا آسان ترجمہ نظامِ زندگی ہے۔ عقائد، عبادات، اخلاق اور معاملات کی تمام چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی جزئیات لفظ دین میں آجاتی ہیں۔ اس کا ہر جز دوسرے سے اس طرح مربوط ہوتا ہے کہ اسے جدا کرنے کے بعد اس کی ہستی بے معنی سی رہ جاتی ہے۔ مثلاً عبادات کو دیکھئے اسے اگر عقائد، اخلاق اور معاملات سے الگ کر لیجئے تو عبادات کوئی جاندار چیز نہیں رہ جاتیں۔ حج بلاشبہ ایک عبادت ہے لیکن اسے زندگی کے دوسرے مسائل سے الگ نہیں کیا جا سکتا یعنی یہ محض ایک رسمِ پرستش کو پوجا پاٹ اور یاترا نہیں۔ یہ بیک وقت درسِ عشق بھی ہے اور رسمِ عبادت بھی، ایثار، جفاکشی اور نفس کشی کی مشق بھی ہے اور مساوات کی بنیاد پر ایک عالمگیر تنظیم بھی۔ یہ ساری باتیں حج کے فلسفے میں داخل و شامل ہیں۔ آیئے ایک سرسری نظر ہر ایک پر ڈال لیں۔

دنیا میں ہر ایک کام کے پس پردہ یا تو عقل ہوتی ہے یا عشق۔ عقل کا کام ہے کسی بات کو عمدگی، حکمت اور معقولیت سے پیش کرنا اور عشق کا وظیفہ ہے اس کے لئے وقف ہو جانا۔ عقل یہ تو بتا سکتی ہے کہ یہ چیز بڑی نفیس ہے اور حاصل کرنے کے قابل ہے لیکن اس کے لئے ولولہ اور لگن پیدا کر کے کوئی اقدام کرا دینا عقل کا کام نہیں بلکہ عشق کا کام ہے۔ اور اکثر اوقات تو یہ ہوتا ہے کہ عقل جہاں ایک قابلِ حصول شئے کی طرف متوجہ کرتی وہاں اس کے حصول میں رکاوٹ بھی بن جاتی ہے۔ وہ طرح طرح کے خطرات کو سامنے لاتی ہے اور اس سے گریز کرنے کے لئے تمام طرح کے حیلے بہانے تراش کر توجیہات و تاویلات کا انبار لگا دیتی ہے۔ یہ ہے عقلِ حیلہ گر، لیکن عشق کی کارفرمائیاں عجیب ہیں۔ یہ توجیہات کے ہر سنگِ راہ کو عبور کر لیتا ہے اور عقلی تاویلات کے تمام خارزاروں کو روند ڈالتا ہے۔ عقل ڈرتی رہتی ہے اور عشق آگے بڑھ جاتا ہے۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

گویا یوں کہئے کہ عقل محض روشن مگر بے ہمت ہوتی ہے اور عشق محض اندھا مگر باہمت ہوتا ہے۔ ناقص دونوں ہی ہیں۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ دونوں ہی کو اختیار کیا جائے لیکن ایسے حسین امتزاج کے ساتھ کہ دونوں اپنے صحیح مقام پر رہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنیں اور دونوں سے صحیح کام لیا جا سکے۔ عقل و عشق کے اسی حسین اور

متناسب امتزاج کا دوسرا نام اسلام ہے۔ اسلام نہ عقل کو بے ہمت چھوڑتا ہے نہ عشق کو اندھا بنا کر رکھتا ہے۔ وہ عقل میں ہمت اور عشق میں روشنی پیدا کرتا ہے۔ پھر دونوں کو ملا کر ایک وحدت میں تبدیل کر دیتا ہے۔

جہاں تک عقل کا تعلق ہے، قرآن کا ایک ایک ورق ادھر متوجہ کرتا ہے: افلا تعقلون، افلا تبصرون، وانتم تشعرون، افلا یفقہون وغیرہ سے قرآن بھرا پڑا ہے اور وہ ہر ہر مرحلے پر عقل و فہم کو دعوت دیتا ہے لیکن وہ نری عقل نہیں پیدا کرنا چاہتا اس لئے کہ:

عقل از ابلیس است و عشق از آدم است

تنہا عقل سے سارے کام نہیں چل سکتے۔ یہ تو ایک ابتدائی قدم ہے۔ آگے بڑھنے کے لئے جس عزم پختہ اور ہمت مردانہ کی ضرورت ہے، اس کی روح صرف عشق ہے۔ اس لئے اسلام نے عقل کے ساتھ عشق کو بھی لازم کر دیا ہے۔ اسی عشق کا ایک تعلیمی مظاہرہ ہے حج۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حج میں عقل کا کہیں نام و نشان نہیں۔ ضرور ہے۔ مگر بہ نسبت دوسری عبادات و مناسک کے یہاں عقل پر عناصر عشق بہت غالب ہیں۔ ننگے سر ننگے پاؤں ایک ہی کپڑے میں لپٹے ہوئے بڑھے ناخن اور بال بڑھے ہوئے ہیں۔ کو یار مطلوب کے گرد دیوانہ وار چکر کاٹ رہے ہیں۔ میدان میں جا کر دیوانوں کی طرح کنکریاں چن رہے ہیں۔ بے آب و گیاہ صحرا میں پڑے ہوئے ہیں۔ دو پہاڑیوں کے درمیان ادھر سے ادھر دوڑ بھاگ کر رہے ہیں ——— فرمائیے کیا یہ حرکتیں عقل سے کوئی مطابقت رکھتی ہیں؟ کیا عقل ان باتوں پر تحسین کے پھول برسائے گی؟ پھر آخر یہ سب کچھ کیا ہے؟ دیوانگی و شیفتگی اور جنون و پروانگی کے یہ سارے مظاہرے صرف عشق کے درس ہیں۔ وہ عشق جس کے بغیر عقل محض ابلیس کی طرح بے لگام ہو کر تماشا رہتی ہے۔ اور جسے الگ کرنے کے بعد عبادات کی ساری رسمیں بے جان، خشک اور بے مزہ ہو جاتی ہیں۔ نماز ہو یا زکوٰۃ یا روزہ عشق و جنون کا ایسا روح پرور مظاہرہ کسی میں بھی نہیں ہوتا۔ اور یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ایمان کی جان اور عبادت کی روح وہی جذباتی عنصر ہے جسے عشق کہتے ہیں اور جس کا عملی درس ہے حج اور اس کے سارے مناسک۔ عقل تو صرف قانون دیتی ہے پختگی و حسن پیدا کرتی ہے لیکن عشق اس جذبے کا نام ہے جو قانون سے بہت بالاتر رہ کر انسان سے وفاداری و اطاعت کراتا ہے۔ اگر زندگی اور اس کے نظام سے عنصر عشق کو الگ کر دیجئے تو انسانیت، اخلاقی بلندی، روحانی بالیدگی سب کچھ ختم ہو جاتا ہے۔ سوچئے آپ اپنے بال بچوں کی خدمت کس جذبے سے کرتے ہیں؟ یہ تندہی و محنت اور مخلصانہ خدمت گزاری کون سا قانون کراتا ہے؟ یہ صرف محبت کے لطف اور پرکیف جذبات ہیں جو اس راہ کی ہر تکلیف میں بھی راحت کی ایک چاشنی پیدا کر دیتے ہیں۔ یہی حال عبادت اور طاعت الٰہی کا بھی ہے۔ یہاں صرف حکم اور قانون کا فرما نہیں ہوتا بلکہ ایک اور جذبہ اس سے بالاتر بھی ہے اسی کا نام ہے عشق، اور اسی کی مشق اور مظاہرے کا نام ہے حج۔

اس درس عشق کے ساتھ ساتھ حج میں کچھ اور عناصر بھی ہیں جن کا تعلق عقل سے ہے۔ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ

اسلام عقل و عشق کے ایک حسین امتزاج کا نام ہے اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ حج بیک آن درسِ عشق بھی ہے، رسمِ عبادت بھی ایثار بھی ہے اور ایک عالمگیر تنظیم بھی۔ آیئے مختصراً ان چیزوں کو بھی دیکھتے چلیں:

اسلام بیک وقت انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی یعنی وہ ایک طرف تو بندوں کا ذاتی رابطہ خدا سے قوی کرتا ہے اور دوسری جانب وہ بندوں کے فیمابینی اور باہمی روابط کو استوار کرتا ہے۔ اس اجتماعیت کے لئے آغاز تو ایک مختصر سے معاشرے سے ہوتا ہے لیکن آخر کار پھیل کر ایک اتنا وسیع دائرہ بن جاتا ہے کہ سارے کرۂ ارض کی انسانی برادری کو اپنے احاطے میں لے لیتا ہے۔ نماز پنجگانہ میں ایک محلہ یکجا ہوتا ہے، جمعے میں ایک شہر اکٹھا ہو جاتا ہے اور عیدین میں شہر اور مضافات شہر کے لوگ جمع ہوتے ہیں۔ اجتماعیت کا یہ دائرہ اس سے آگے نہیں بڑھتا لیکن حج ایک ایسی عبادت ہے جو سارے کرۂ ارض کے نمائندوں کو ایک مرکز پر کھینچ لیتا ہے! در انسانی برادری کا یہ اجتماع ایسا دلفریب اور روح پرور نظارہ ہوتا ہے جس کی کوئی نظیر دنیا کی کسی کانفرنس میں نہیں مل سکتی۔ ہر نسل سے منسلک ہونے والے، ہر وطن کے رہنے والے، ہر پیشے کو اختیار کرنے والے، ہر زبان کے بولنے والے، ہر رنگ کے آدم زاد یہاں سمٹ کر آ جاتے ہیں۔ وطن، نسل، رنگ، زبان اور پیشے کے سارے اختلافات اپنی حدبندیوں کو توڑ کر یہاں ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ وحدت بھی ایسی جو بلند و پست، شاہ و گدا، امیر و فقیر اور ایاز و محمود کے سارے امتیازات کو پاؤں تلے روند کر رکھ دے۔ سب کے جسم پر ایک جیسا لباس کہ سب مل کر کفن بردوش مجاہدوں کا ایک قافلہ معلوم ہوں، طواف، رمی، قربانی، سعی وغیرہ کی سب رسموں میں ایسے برابر کے شریک کہ سب کے سب ایک ہی خاندان کے افراد نظر آئیں۔ سب کی زبان پر ایک ہی کلمہ لبیک اللّٰھم لبیک، گویا ساری امت ایک ہی شمع کا پروانہ ہے۔ مساوات، ہم آہنگی، مواخات، سادگی، بے تکلفی کے یہ نظارے آپ حج کے سوا اور کہاں دیکھ سکتے ہیں؟

اس موقعے پر رفث، فسوق اور جدال یعنی بیہودہ گفتگو، غیر ثقہ باتیں اور جھگڑے سب ازروئے قرآن ممنوع ہیں۔ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ گویا یہ اخلاقی تربیت کا بھی ایک عالمگیر مرکز ہے جہاں ہر آنے والے کو اپنی زبان، دل و دماغ اور ہاتھ پاؤں سب کو قابو میں رکھنے کی تلقین ہوتی ہے۔ ذرا غور فرمایئے جب دنیا کے ہر ہر گوشے سے آنے والے اس احتیاط اس تقوے اور اس جذبے کے ساتھ آئیں گے تو کیا اس بین الاقوامی اجتماع سے کوئی سیاسی، ملکی اور قومی فائدہ بھی ساتھ ساتھ نہ ہوتا ہوگا؟ اسلام کی تعلیمات کا انداز یہ نہیں کہ محض روحانی فائدوں کے لئے الگ اجتماع ہو اور صرف سیاسی مقاصد کے لئے علیحدہ جلسے ہوں۔ اسلام تو زندگی کے سارے عناصر کو ایک ساتھ لے کر چلتا ہے، اخلاقی، روحانی، ملکی، سیاسی غرض سارے مقاصد باہم پیوستہ ہیں۔ حج کا اجتماع صرف ذکر و فکر اور مراقبہ و مجاہدہ کی محفل نہیں، یہ ایک عالمگیر بین الملکی کانفرنس بھی ہے، تاکہ اقطارِ عالم کے بندگانِ خدا سر جوڑ کر بیٹھیں، باہم تبادلۂ خیالات کریں، اپنے تعلقات استوار کریں، اپنی علمی، صنعتی، تجارتی، سیاسی ترقیوں کے

منصوبے تیار کریں، اور انسانیت کی بنیادوں پر دُنیا کے اُلجھے ہوئے مسائل کا حل سوچیں، بگڑوں کا سہارا بنیں اور ظالموں کا ہاتھ پکڑیں، امن اور عدل کا نظام سارے جہان میں قائم کر کے امامتِ اقوام کا حق ادا کریں۔ یہی وہ بلند مقاصد ہیں جن کو بروئے کار لانے کے لئے کعبۃ اللہ کو مرکز عالم، قیاماً للناس، مثابۃً للناس اور مقام امن بتایا گیا ہے۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ،

نماز و روزہ و قربانی و حج ـــــ یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے

بشیر احمد ڈار

حکیم کون فیوشس اور چینی فلسفۂ اخلاق

چین اپنی تہذیب و تمدّن کے لحاظ سے تقریباً سبھی ایشیائی تمدّنوں سے قدیم ترین ہے۔ اور موجودہ زمانے کی تحقیقات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تہذیب انسانی کے تمام لوازمات شاید اس خطۂ زمین میں جو ایشیاء کے باقی ممالک سے جغرافیائی حالات کے باعث بالکل منقطع سا ہے، اس زمانے میں پیدا ہو چکے تھے جبکہ مصر، ہندوستان اور مشرقِ وسطیٰ کے تمدّن ابھی اپنے ابتدائی مراحل ہی میں تھے۔ چین کے اس قدیم تمدّن کی تاریخ تین چار ہزار قبل مسیح سے شروع ہوتی ہے اور مختلف نشیب و فراز سے گزرتی ہوئی اس وقت ہمارے سامنے آتی ہے جب حکیم کون فیوشس ۵۵۰ یا ۵۵۱ قبل مسیح میں ایک ریاست لو میں (جس کو آج کل شان ٹنگ کے نام سے پکارا جاتا ہے) پیدا ہوا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ تقریباً اسی زمانہ میں ہندوستان میں بدھ اور مہاویر نے براہمنیت کے خلاف علم بلند کیا، مشرقِ وسطےٰ میں یہودیوں کے کئی ایک عظیم الشان پیغمبروں نے قوم کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا، اور یونان میں فلسفہ کی ابتدا ہوئی۔ گویا یہ دور انسانیت کی تاریخ میں ایک خصوصی اہمیت رکھتا ہے جس میں دنیا کے مختلف دور افتادہ ملکوں میں عوام کی بھلائی اور اخلاقی اصلاح کے لئے ایک ہی منبع عظیم سے فطرت نے چند نمایاں شخصیتوں کو پیدا کیا جنہوں نے اپنی کوششوں سے انسانیت کے قافلے کو آگے بڑھانے کے لئے پورا زور لگایا اور کہیں یہ کوششیں کامیاب ہوئیں اور کہیں ناکام۔

قدیم چین میں توحید کا تصور بہت نمایاں تھا اور خدائے واحد کے لئے جو لفظ استعمال ہوتے تھے ان سے اس کی ربوبیت اور حکومت کا تصور صاف طور پر واضح ہوتا تھا۔ فرشتوں کے وجود پر بہت زور دیا جاتا تھا اور حیات بعد الموت ایک پختہ عقیدہ تھا جو اب تک مختلف شکلوں میں موجود ہے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ مشرکانہ رسومات کی آمیزش سے ان تصورات میں کافی تبدیلی پیدا ہو گئی۔ فرشتوں نے بے شمار دیوتاؤں کی شکل اختیار کر لی اور حیات بعد الموت نے آباؤ اجداد کی پرستش کا رواج پیدا کر دیا۔ حکیم کون فیوشس کی تعلیمات کا محور و مرکز جہاں تک ہمیں معلوم ہوتا ہے ان مسخ شدہ تصورات کی اصلاح معلوم نہیں ہوتا اگرچہ اس کے اقوال میں توحید کا عقیدہ صاف صاف نظر آتا ہے اور اس نے کبھی دیوتاؤں کو مخاطب نہیں کیا۔ بعض اقوال و بیانات سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کون فیوشس کو ان مابعد الطبیعیاتی مسائل سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ جب کبھی اس کے شاگردوں نے حیات بعد الممات کا ذکر چھیڑا تو اس نے کبھی اس کے متعلق کوئی واضح جواب نہیں دیا۔ ایک دفعہ کسی نے آباؤ اجداد کی حرمت کے متعلق سوال پوچھا تو اس نے جواب دیا:

"جب تم زندہ انسانوں کی خدمت کے اہل نہیں، تو ان کی ارواح کی خدمت تم سے کیسے ہو سکتی ہے؟"

اس نے پھر سوال کیا: میں آپ سے موت کی حقیقت پوچھنا چاہتا ہوں؟

اس نے جواب دیا: جب تم حیات و زندگی کی حقیقت سے آگاہ نہیں تو موت کی نوعیت سے کیسے واقف ہو سکتے ہو؟
سوال کرنے والا تو یہ سن کر خاموش ہو گیا لیکن اس سوال کی اہمیت واضح تھی حقیقت یہ تھی کہ آباؤ اجداد کی ارواح کی خدمت جو کئی ایک مشرکانہ رسوم سے وابستہ تھی، چین میں عام تھی اور اس کے شاگرد اس کی رائے معلوم کرنے کے لئے بہت بے چین تھے۔ اس لئے ایک دوسرے شاگرد نے جرأت سے سوال کیا:

"جب ہم ان ارواح کے سامنے تحائف اور نذرانے پیش کرتے ہیں تو کیا ان ارواح کو اس عمل کا علم ہوتا ہے یا نہیں؟"

کون فیوشس نے جواب دیا:

"اگر میں کہوں کہ یہ ارواح جانتی ہیں تو مجھے ڈر ہے کہ لوگ ان رسوم کو ادا کرنے میں اتنا اہتمام کرنا شروع کر دینگے کہ ان کی حالت تباہ ہو جائے گی۔ اگر میں کہوں کہ نہیں تو پھر شاید بداخلاق لوگ اپنے والدین کو مرنے کے بعد دفن بھی نہ کریں تمہیں جاننے کی ضرورت نہیں۔ یہ مسئلہ اہم نہیں، اور بعد میں تم خود بخود اس معاملے سے واقف ہو جاؤ گے۔"

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کون فیوشس روح کے بقا یا خدا کے وجود سے منکر تھا۔ ایک جگہ اس نے وضاحت سے بیان کیا کہ انسانی جسم موت کے بعد فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن روح ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ اسی طرح ایک جگہ کہتا ہے کہ خدا کی بخشش و رحمت کا مظاہرہ ہمیں ہر جگہ نظر آتا ہے۔ ہم اس کو دیکھنا چاہتے ہیں لیکن وہ نظر نہیں آتا۔ ہم اس کی آواز سننے کی خواہش کرتے ہیں، لیکن کچھ سنائی نہیں دیتا۔ مگر اس کے باوجود وہ سب میں موجود ہے اور اس کے بغیر اور علاوہ کچھ نہیں۔ سیلاب کے پانی کی طرح وہ اپنے عبادت گزار بندوں کے سروں پر، دائیں اور بائیں طرف موجود ہے۔

عام طور پر کہا جاتا ہے اور اس کے اپنے الفاظ بھی کسی حد تک اس کی تائید کرتے ہیں کہ وہ محض قدیم صحت مند روایات کا محافظ اور ان کو زندہ کرنے والا ہے۔ اور اس کی زندگی کا مقصد یہی تھا کہ وہ اپنے زمانے میں ان روایات کی روشنی میں قوم کے امیروں کے سامنے بہتر زندگی کا نقشہ پیش کر سکے۔ لیکن کہیں کہیں اس کے اقوال میں اس امر کی طرف بھی اشارات ملتے ہیں کہ وہ الہام و وحی کا حامل تھا۔ اگرچہ اس کی تفصیل و نوعیت کے متعلق کچھ زیادہ معلومات ہمیں دستیاب نہیں ہو سکتیں۔ چنانچہ ایک جگہ وہ اپنے متعلق ذکر کرتا ہے:

"پندرہ برس کی عمر میں مجھے علم کا شوق ہوا، تیس سال کی عمر میں پختہ ہو چکا تھا۔ چالیس برس میں میرا دل ہر قسم کے شکوک و شبہات سے پاک ہو گیا۔ پچاسویں برس مجھے خدا کے احکام معلوم ہوئے۔ ساٹھویں برس میرے کان حقیقت و صداقت کی آواز پر لبیک کہنے کے لئے ہر لمحہ تیار رہتے تھے۔ ستر برس کی عمر میں میں اپنے دل کی ہر خواہش پر بلاچون و چرا عمل کرنے پر مائل تھا کیونکہ اب مجھ سے کوئی ایسا عمل نہیں ہو سکتا تھا جو اخلاقی اقدار کے منافی ہو۔" اس مختصر سے بیان سے کم از کم اتنی وضاحت ضرور ہوتی ہے کہ کون فیوشس دوسرے قدیم مصلحین کی طرح الہام و وحی سے سرفراز ہوتا رہا اور اسی کی روشنی میں اس نے اپنے اخلاقی اصول وضع کئے جو اس کی قوم کے لئے مشعل راہ کا کام دیتے رہے۔

اس کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہمارے پاس کچھ زیادہ معلومات نہیں۔ علم کی تحصیل کے علاوہ اس نے کھیلوں میں کافی مہارت

حاصل کی۔ شکار کھیلنے اور گھوڑ سواری میں وہ کمال حاصل کر چکا تھا۔ شاعری اور ادب میں اس کا ذوق کافی بلند تھا لیکن موسیقی میں اس کا شغف بالکل محویت کی حد تک تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ قدیم و جدید مفکرین میں گانے اور موسیقی سے یہ مناسبت روحانی عبادت کا حصّہ سمجھی جاتی رہی۔ کون فیوشس کا خیال تھا کہ اس سے وحشی اور بداخلاق قوموں کو تہذیب کا سبق دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے ایک دفعہ کہا کہ ایک بداخلاق و بدکردار شخص کے لئے ایک اچھا موسیقار ہونا ناممکن ہے۔ اس کی زندگی کا ایک واقعہ قابلِ غور ہے۔

ایک دفعہ اس نے سنا کہ ایک دور دراز ریاست میں ایک ماہر موسیقار سیانگ نامی رہتا ہے جو قدیم موسیقی کا اُستاد تھا کون فیوشس باوجود حالات کی ابتری اور سفر کی صعوبتوں کے وہاں پہنچنے اور اس سے ملاقات کرنے پر تیار ہوگیا۔ اس کو دیکھ کر سیانگ بہت خوش ہُوا اور کافی دیر تک قدیم فنِ موسیقی اور اس کی روحانی قوتوں کا پُراز جذبات ذکر ہوتا رہا جس سے دونوں محظوظ ہوئے۔ اس کے بعد سیانگ نے اپنا ساز (جو ستار یا سارنگی کے مشابہ تھا) اُٹھایا اور ایک ایسا نغمہ گایا جس کو شہزادہ وان وانگ نے ترتیب دیا تھا۔ کان فیوشس مدہوش ہو کر سنتا رہا۔

دس دن تک سیانگ یہ نغمہ بجاتا رہا اور اس کے بعد اس نے کون فیوشس سے گانے کے لئے کہا۔ اس نے ایسی خوبصورتی اور عمدگی سے اسے ادا کیا کہ سیانگ بے خود ہوگیا اور کہا: بہت خوب۔ اب اگلا نغمہ شروع کریں۔ لیکن اس پر کان فیوشس نے ادب سے سلام کیا اور عرض کی: "مجھے کچھ اور مہلت دیجئے۔ آپ کی مہربانی اور شفقت سے میں اس نغمہ کو صحیح ادا کر سکا لیکن ابھی تک شہزادہ کے دلی جذبات تک میری رسائی نہیں ہوسکی اور اس لئے میرا اطمینان نہیں ہوا۔"

اس پر سیانگ نے اسے پانچ دن کی مہلت دی جس کے بعد بھی کان فیوشس کا مُدعا پورا نہ ہوسکا۔ اس نے دست بستہ ہو کر عرض کی، کہ مجھے پانچ دن کی اور مہلت دیجئے، شہزادے کے صحیح جذبات کا ایک دھندلا سا عکس میرے ذہن میں منعکس ہُوا ہے تاہم میں کوشش کروں گا اگر میں اس کو سمجھنے سے عاری رہا تو میں موسیقی کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دوں گا۔"

اس مدت معینہ کے بعد کون فیوشس حاضر ہُوا اور آتے ہی پکارا "میں نے پالیا، میں نے پالیا، ہر چیز اور ہر معاملہ میرے لئے حل ہوگیا۔ گویا کہ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں۔ میں نے ساز اُٹھایا، بجانا شروع کیا، اور ہر سُر کا پوشیدہ مفہوم میرے قلب کی گہرائیوں میں اُترتا گیا۔ مجھے یوں معلوم ہوتا تھا کہ گویا شہزادہ وان وانگ میرے سامنے کھڑا ہے اور میں اس کی بڑی بڑی چمکیلی آنکھوں کو دیکھ رہا ہوں اور اس کی مقدّس اور پاکیزہ آواز سُن رہا ہوں۔ میرا دل خود بخود اس کی طرف کھنچ رہا تھا گویا کہ ہم دونوں باوجود دو مختلف وجود ہونے کے خیالات کی ہم آہنگی سے ایک تھے۔"

اس کے بعد اس نے مکمل خاموشی میں آنکھیں بند کر کے وہ نغمہ اپنے ساز پر چھیڑا۔ ختم ہونے پر سیانگ اپنی جگہ سے اُٹھا اور اس کے سامنے کھڑا ہو کر کہنے لگا: "آپ کی نظر اتنی گہری اور آپ کا فن اتنا اکمل ہے کہ میں تمہارا اُستاد بننے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اگر آپ اجازت دیں تو میں آپ کے شاگردوں کے حلقے میں شامل ہو جاؤں۔"

اس واقعہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک موسیقی محض جذباتی تسکین کا ذریعہ نہ تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو کون فیوشس

کا اقدام بالکل بے معنی ہوتا۔ درحقیقت موسیقی انسان کی ذہنی اور اخلاقی زندگی کے لئے ایک بہت اہم قوت ہے جو اس کے قلب کے سوتوں کو بیدار کرکے اس کو اس دُنیا کی اصلاح کے لئے تیار کرتی ہے اور یہی وہ مقصد تھا جس کے لئے کون فیوشس نے اپنی تمام قوتیں صرف کردیں اور اس لئے اس کے فلسفۂ اخلاق میں اس فن کی خاص اہمیت ہے۔

جب کون فیوشس پیدا ہُوا، اس وقت چین پر خاندان چو حکومت کرتا تھا لیکن مرکزی حکومت کی کمزوری کے باعث ملک مختلف نیم خود مختار ریاستوں میں بٹا ہُوا تھا۔ ہر ریاست دوسری سے برسرِ پیکار تھی اور اس طرح عوام کی حالت بالکل قابلِ رحم تھی مسلسل اور متواتر جنگوں سے سارے ملک کی اقتصادی حالت بگڑ چکی تھی اور امراء اپنی عیاشیوں اور ریشہ دوانیوں میں مشغول تھے جاگیرداری نظام جو کبھی چو خاندان کی طاقت کا باعث تھا، اب سلطنت اور عوام کو ظلم اور استحصال کے دو پاٹوں میں کچل رہا تھا۔ قدیم روایات اور اخلاقی اقدار اپنی قیمت کھو بیٹھے تھے، اور لوگوں کے سامنے نہ کوئی نظریۂ حیات تھا اور نہ کوئی اصول جس کی روشنی میں وہ اپنی ابتر حالت کو درست کرسکتے۔ ایسے بدترین حالات میں کون فیوشس نے اصلاح کا بیڑا اُٹھایا اور قوم میں زندگی پیدا کرنے کے لئے چند اخلاقی قوانین وضع کئے، اور قدیم روایات اور عقاید کے ذخیرہ کو از سرِ نو مرتب کیا۔ اس کی اصلاحی تحریک کا ایک نمایاں پہلو یہ تھا کہ اس نے اپنی تمام تر تعلیم کی بنیاد ان تمام اخلاقی اصولوں پر رکھی، جو چاؤ خاندان کے ابتدائی چند بادشاہوں نے وضع کئے تھے اور جن کی روشنی میں اُنہوں نے ملک کو ایک مستحکم نظامِ حکومت، اقتصادی اور معاشرتی خوشحالی بخشی تھی یہی وجہ تھی کہ کون فیوشس کہا کرتا تھا کہ میری تعلیم کوئی نئی نہیں اور نہ مجھے کوئی نیا نظامِ اخلاق پیش کرنے کا دعوےٰ ہے میں تو محض پُرانے اصولوں کو پیش کرنے والا ہوں۔ اگرچہ اس میں کافی صداقت تھی لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جب پُرانے اصول اپنی قدر و قیمت کھو چکے ہوں تو اُن کو دوبارہ اُسی شکل و زبان میں پیش کرنے سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جب تک پُرانے اور قدیم تصوّرات کو نئے لباس میں جو زمانے کے حالات اور ذہنی مزاج کے مطابق ہوں نہ پیش کیا جائے تب تک کسی حرکت اور اصلاح کی توقع نہیں ہوسکتی۔ یہ کارنامہ — پُرانی شراب کو نئی بوتلوں میں پیش کرنا — کان فیوشس کی ساری عمر کا نچوڑ تھا اور اگر غور سے دیکھا جائے تو کچھ کم نہیں کئی قدیم تہذیبیں اور قومیں محض ایسی عظیم الشان شخصیتوں کے نہ پیدا ہونے سے ہمیشہ کے لئے صفحۂ ہستی سے ناپید ہوگئیں، جو بنیادی اور ازلی حقیقتوں کو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق پیش کرسکتیں۔

ایک جگہ کہتا ہے کہ "میں قدما سے محبت کرتا ہوں اور ان کی عزت میرے دل میں جاگزین ہے۔ ان کی تعلیمات اتنی جامع، ہمہ گیر اور اہم ہیں کہ میں ان کے مطالعہ سے کبھی نہیں تھکتا۔ روحانی دولت کا اَن مٹ خزانہ ان میں پوشیدہ ہے جس کا دل چاہے ان سے اخلاقی اصول اور روحانی روشنی حاصل کرسکتا ہے بشرطیکہ طلب صادق موجود ہو۔ اس لئے میں اپنی تحریروں میں ہمیشہ ان سے استفادہ کرتا رہتا ہوں اور سوائے شاذ حالتوں کے میں نے کبھی جدید نظریات یا تصوّرات پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ میرا کام تو ان کو نئے ماحول کے مطابق لوگوں کے سامنے پیش کرنا ہے"۔ اس کی خواہش تھی کہ امراء ان پُرانے قوانین سے جو قدیم بادشاہوں نے وضع کئے تھے اپنی اور قومی زندگی کی اصلاح کریں اور اس طرح ملک میں امن و سلامتی کا دور دورہ ہوسکے جیسا کہ قدیم ایّام میں تھا۔

کون فیوشس کی زندگی کا پہلا دور ۵۳۰ قبل مسیح میں ختم ہوجاتا ہے جب اس کی جسمانی اور روحانی قوتوں کی شہرت شن کر

ریاست لو کے حکمران نے اس کو اناج کے ذخیروں اور سرکاری زمینوں کا محافظ مقرر کیا۔ اس نے اپنا فرض اتنی تندہی اور خوش اسلوبی سے سرانجام دیا کہ حکمران سے لے کر عوام سبھی اس سے خوش تھے۔ یہ کون فیوشس کا عملی زندگی میں پہلا کامیاب تجربہ تھا جس میں اس نے اپنے اخلاقی اصولوں پر عمل کر کے لوگوں پر ان کی حقانیت اور افادیت واضح کر دی تھی۔ اس کا دوسرا دَور (۵۳۰ - ۵۰۱) پہلے سے مختلف تھا۔ اس نے عملی زندگی کو ترک کر کے اپنے اصولوں کی تبلیغ شروع کی اور چند ہی دنوں میں اس کے گرد شاگردوں اور ہمدردوں کا ایک وسیع حلقہ قائم ہو گیا۔ اسی دَور میں اس نے قدیم قانونی اور اخلاقی کتابوں کو نئے سرے سے مدوّن کرنا شروع کیا اور ساتھ ہی ساتھ اپنی ذہنی اور روحانی زندگی کی ترقی کے لئے بھی کوشاں رہا۔ اسے معلوم ہُوا کہ اس کی تعلیم کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہو رہا ہے۔ ریاست لو کے والی کا ایک وزیر بسترِ مرگ پر تھا۔ اس نے مرنے سے پہلے اپنے بیٹے کو بلا کر کہا "انسانی سیرت کی تعمیر کے لئے اخلاقی قوانین کی حقیقت سے واقف ہونا ضروری ہے۔ میں نے سنا ہے کہ ایک شخص کون فیوشس نامی اس علم میں ماہر ہے۔ میری وفات کے بعد اس کے پاس جانا اور یہ علم سیکھنا"۔ اس طرح اس کا شہرہ آہستہ آہستہ پھیلتا گیا اور سینکڑوں ہزاروں لوگ اس کے گرد جمع ہوتے گئے۔ اس کی تعلیم کا طریقہ بالکل ارسطو کی طرح تھا یعنی وہ چلتے پھرتے ہر وقت ہر حالت میں لوگوں کو مسائل سمجھانے میں مشغول رہتا تھا۔ اس کے دائرۂ تعلیم میں شامل ہونے کے لئے کسی خاص شرط کی ضرورت نہ تھی۔ ایک دفعہ اس نے اپنے متعلق کہا: "میرا رشتہ کسی خاص فرد یا گروہ سے نہیں، میری نگاہ میں سب انسان مساوی ہیں۔ مشرق، مغرب، جنوب، شمال کی جغرافیائی حدود میرے لئے بالکل بے معنی ہیں" ؎

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی   گھر اس کا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

کئی سال تک اس کے دل میں یہ خواہش پرورش پاتی رہی کہ شاید اس کی ریاست کا والی اس کو اصلاح حال کے لئے دعوت دے۔ حالات بہت خراب ہو چکے تھے اور بظاہر مصیبت سے نجات کی کوئی اُمید نہ تھی۔ اس کو اپنے اصولوں پر پورا یقین تھا اور جیسا کہ مختلف کتابوں کے مطالعہ سے جو اس نے یا اس کے شاگردوں نے قلمبند کیں معلوم ہوتا ہے، اس کے ذہن میں ایک مکمل ریاست کا نقشہ موجود تھا اور اس کی تمنا تھی کہ اس کو زندگی میں اس پر عمل کرنے کا موقع مل سکے۔ لیکن حالات کی نزاکت کے باوجود والی نے کون فیوشس سے یہ کام لینا پسند نہ کیا، اور اس کی بجائے اسے دارالسلطنت میں جانے کا مشورہ دیا۔

اس سفر میں دو واقعات ایسے پیش آئے جن سے کون فیوشس کے نظریۂ حیات پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک دفعہ راستے میں اس نے چند آدمیوں کو دیکھا جو شکار میں مشغول تھے۔ اس نے سفر ملتوی کر دیا اور شکاریوں میں شامل ہو گیا۔ اس کے شاگردوں نے احتجاج کیا۔ ان کے تصور میں ایک مصلح اور حکیم کے لئے ایسا مشغلہ اس کی شان استغنا سے بعید تھا۔ اخلاق کا ایک راہبانہ نظریہ جس میں دنیا اور دنیا کے کاموں کے لئے کوئی گنجائش نہ ہو عام طور پر بلند ترین سمجھا جاتا رہا ہے اور آج بھی اس کے حامی آپ کو مختلف ملکوں میں نظر آ سکتے ہیں۔ لیکن کون فیوشس نہ راہب تھا اور نہ اس طرح کے نظری اخلاق کا علمبردار۔ اس کے نزدیک انسانی زندگی اور اس کے مسائل، دنیا اور اس کے مصائب و آلام کہیں زیادہ اہم اور قابلِ توجہ تھے۔

اس نے ان اعتراضات کو سن کر جواب دیا: تمہاری رائے غلط ہے۔ اس دنیا کا ہر فعل اور ہر عمل ایک حکیم و مفکر کے دائرہ ذوق و

عمل میں شامل ہے۔ ذرا اس دوڑ دھوپ کو دیکھو جو شکار کا ایک لازمی جزو ہے۔ کیا یہ انسانی زندگی کی نشانی نہیں؟ شکار کرنا آدمی کا ابتدائی زندگی میں اہم ذریعۂ خوراک تھا جس کے ذریعہ وہ اپنے کھیتوں اور اپنی زندگی کو جنگلی جانوروں کے حملہ سے محفوظ کرتا تھا۔ بادشاہوں کے لئے تفریح کا موجب اور عالم کے لئے دماغی سکون و راحت کا باعث۔ اگر ہم خود شکار سے حاصل کردہ جانوروں کی قربانی خدا کے حضور میں پیش کر سکیں، تو اس سے زیادہ سعادت کیا ہو سکتی ہے؟" اگر ہم اس ماحول کو سامنے رکھیں جس میں کون فیوشس نے یہ الفاظ کہے تھے تو ان کی افادیت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس زمانے میں انسانوں کی اکثریت کا پیشہ زراعت ہی تھا اور شہر اور دیہات اتنے محفوظ نہ تھے جتنے کہ آج کل۔ ایسے حالات میں شکار کھیلنا اور ہر وقت چوق و چوبند رہنا ایک قومی ضرورت تھی اور مسئلہ کے اسی پہلو پر زور دینے کے لئے شاید کون فیوشس نے یہ اقدام کیا۔

دوسرا اہم واقعہ ایک چینی صوفی لاؤ زا سے ملاقات تھی۔ لاؤزا دنیا کے دیگر صوفیا کی طرح راہبانہ زندگی کا دلدادہ تھا۔ اس کے نزدیک کون فیوشس کی عملی زندگی بدترین قسم کی دنیاداری تھی جس میں روحانیت کا شائبہ بھی نہیں ہو سکتا۔ صحیح روحانیت تو دنیا سے قطع تعلق کر کے اور عام انسانوں کی قسمت اور دنیا کے مصائب سے بالاتر رہ کر ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ ان دو انسانوں کی ملاقات گویا دو مختلف نظریات کا مقابلہ تھا۔ اس نے کون فیوشس کی عملی کوششوں کا مذاق اُڑایا اور کہا کہ یہ امراجن کی اصلاح کا تم ذمہ لے رہے ہو اس قابل نہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک صحیح انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا سے علیٰحدہ ہو جائے کیونکہ اس دنیا کے کام اس کو روحانیت سے محروم کر دیتے ہیں۔ جن قدیم حکماء کے اقوال و اعمال کی تبلیغ تم کر رہے ہو وہ تو مدت ہوئی ختم ہو چکے۔ ان کے یہ اقوال قوم میں کیا زندگی پیدا کر سکیں گے؟ کیا تم نے نجات کا راستہ پالیا ہے؟" کون فیوشس نے اپنے انداز میں کہا کہ میں تیس سال سے اسی کوشش میں سرگرداں ہوں (کہ اپنی قوم کو نجات کا راستہ دکھا سکوں) لیکن ابھی تک کامیاب نہیں ہوا۔"

روایت ہے کہ اس ملاقات کے بعد کون فیوشس کچھ پریشان سا رہا۔ لیکن یہ پریشانی عارضی تھی کیونکہ اس نے اپنے اختیار کردہ نقطۂ نظر کو کبھی ترک نہیں کیا۔ اس سلسلے میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ جب کچھ عرصے بعد دارالسلطنت کی حالت زیادہ مخدوش ہو گئی، تو لاؤزا نے ایک صحیح صوفی کی طرح شہر کو الوداع کہا اور ہمیشہ کے لئے دنیا کی نظروں سے غائب ہو گیا۔ اس کے برعکس کون فیوشس کی زندگی ہر نئی مصیبت کے وقت زیادہ پُرہمت اور چست تھی۔ وہ ہر نازک موقع پر لوگوں کی مدد کے لئے تیار تھا اور ملک کی محبت اسے کسی دم چین نہ لینے دیتی۔ اس کے نزدیک لاؤزا کی زندگی گویا انسانی ذمہ داریوں سے فرار اور ملک سے بے وفائی اور غداری کے مترادف تھا۔

جب کون فیوشس آخر کار دارالسلطنت میں پہنچا تو ایک وزیر سلطنت کے سامنے پیش ہوا۔ اس نے اس کی تعلیم کی نوعیت کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا: "میری تعلیم بالکل سادہ ہے۔ یہ وہی ہے جو ہمارے معصوم اور خدارسیدہ بزرگوں نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے پیش کی تھی۔ میں قدماء کے اعمال کا نمونہ لوگوں کے سامنے رکھتا ہوں۔ میں ان سے توقع رکھتا ہوں کہ وہ اپنے مذہب کی مقدس کتابوں کی پیروی کریں۔ اور میں ان کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ ان پر تفکر و تدبر کریں۔"

شاہی محل کو دیکھتے ہوئے ایک جگہ اس نے چند اقوال لکھے ہوئے پائے۔ ان کو پڑھنے کے لئے وہ ٹھہر گیا اور اپنے چیدہ شاگردوں سے مخاطب ہوکر وہ پڑھنے لگا۔ ان میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

"آرام و آرائش کی زیادہ خواہش نہ کرو۔ کیونکہ یہ چیزیں کوشش سے حاصل نہیں ہوتیں۔"

"اگر کوئی شخص ایک معمولی سے ظلم کو دیکھ کر برانگیختہ نہیں ہوتا، تو اس کو زیادہ ظلم کے لئے تیار رہنا چاہئے۔"

"اپنے الفاظ اور اعمال پر نگہ رکھو۔ اپنے خیالات کو بھی دیکھو۔ یاد رکھو کہ جب تم اکیلے بھی ہو تب بھی خدا ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کو دیکھتا ہے۔"

محل میں شاہی تخت کے نزدیک بے شمار قیمتی اشیاء کے ساتھ ایک معمولی سا پانی نکالنے والا ڈول پڑا تھا۔ کون فیوشس نے افسوں سے پوچھا ـــ کہ اس ڈول کا یہاں ہونا میری سمجھ میں نہیں آیا۔ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکا۔ کہا تو صرف یہی کہ قدیم سے یہ ڈول اسی طرح اس جگہ موجود ہے اور بس۔ کون فیوشس نے وہ ڈول اٹھایا اور تالاب کے قریب پہنچا۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ اسکو صحیح طور پر بھرنے کے لئے مناسب دباؤ کی ضرورت ہے۔ اگر دباؤ حد سے کم ہوگا تو ڈول پانی کی سطح پر بیکار پڑا رہے گا اور اگر حد سے زیادہ ہوگا تو وہ پانی کی تہ میں جا پہنچے گا۔ یہ مثال تھی جو ہمارے بزرگوں نے صحیح حکومت کے نظام کے لئے پیش کی تھی۔ افسوس کہ ہم نے اپنی نادانی اور بے پروائی سے اس بہترین اصول سے غفلت برتی اور آج ہم پر مصیبت کے دن آپڑے ہیں۔ یہ ڈول گویا سختی اور نرمی کے اصولوں کا نشان تھا جو ہر بادشاہ کو تخت پر بیٹھنے کے وقت ذہن نشین کرایا جاتا تھا۔

کون فیوشس کے شاگردوں میں سے ایک شاگرد زالو تھا جس کے سوالوں کے جوابات سے اس کے نقطہ نگاہ کا پتہ چلتا ہے۔ ایک دفعہ زالو نے سوال کیا کہ اچھی حکومت کے لئے بہترین لائحہ عمل کیا ہے؟ کون فیوشس نے جواب دیا:

"لوگوں کے سامنے اپنا عمل پیش کرو اور ان کے معاملات کو حل کرنے میں دل و جان سے محنت کرو۔"

زالو نے پھر سوال کیا، وہ شاید اس جواب کو ناکافی سمجھتا تھا۔ اس پر اسے جواب ملا کہ تمام معاملہ کی جان یہی دو باتیں ہیں۔ اگر ان پر عمل کیا جائے، تو حکومت کا نظام درست ہو سکتا ہے۔

ایک دوسرے وقت زالو نے کہا: "فرض کیجئے کہ ایک ریاست کا والی آپ کو دعوت دیتا ہے کہ آپ اس کے نظام حکومت کو چلانے میں اس کی مدد کریں۔ اس وقت آپ سب سے پہلے کیا قدم اٹھائیں گے؟"

کون فیوشس نے جواب دیا: "سب سے پہلا کام یہ ہوگا کہ الفاظ کا صحیح استعمال شروع کیا جائے۔"

زالو نے اس کو مذاق سمجھا اور پھر سوال کیا۔ اس پر کون فیوشس کو غصہ آگیا اور اس نے ترش لہجہ سے کہا: "تم کتنے بداخلاق ہو! اگر الفاظ صحیح نہ ہوں تو زبان واقعات کے مطابق نہیں ہو سکتی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زندگی کے تمام معاملات درہم برہم ہو نگے، اخلاق ناپید ہوگا، انصاف دنیا سے مٹ جائے گا، معصوم لوگ سزا پائیں گے اور گناہ گار اور مجرم آزادی سے لوگوں کو اپنے ظلم کا تختہ مشق بنائیں گے۔ اس لئے ایک مصلح کا سب سے پہلا کام یہ ہونا چاہئے کہ وہ صحیح الفاظ استعمال کرے۔"

الفاظ کی درستگی کا اصول کون فیوشس کے نظامِ اخلاق میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فرض کیا کہ زید ایک بچے کا باپ ہے۔ اب سب لوگ زید کو باپ کہیں گے خواہ وہ اپنے بچے کی تعلیم و تربیت سے کتنا ہی غافل و بے پروا کیوں نہ ہو۔ لیکن کون فیوشس کی اصطلاح میں زید کو باپ صرف اُس وقت کہا جائے گا جب وہ تمام فرائض جو باپ کی حیثیت میں اس پر لازم آتے ہیں پورا کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو کون فیوشس کی اصطلاح میں وہ "باپ" نہیں کہلا سکتا۔ اگر کوئی انصاف پرور بادشاہ اپنی باغی رعایا کے ہاتھوں مارا جائے تو کون فیوشس کی زبان میں وہ "شہید" ہوگا اور اگر کسی ظالم بادشاہ کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آئے تو اس کے لئے اس کی زبان میں قتل کا لفظ ہی موزوں ہوگا۔ اس طرح کون فیوشس نے الفاظ کے لغوی معنوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی مفہوم ملا کر تصورات کی دُنیا میں انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو مشورہ دیا کہ بادشاہوں پر کوئی چیز ٹھونسنا مناسب نہیں، لیکن اگر تم اپنے سامنے ظلم و ناانصافی ہوتے دیکھو تو جرأت کے ساتھ اس کے خلاف آواز بلند کرو، ایسے وقت بادشاہ کا رُعب و ستم تم کو حق کی آواز اُٹھانے سے مانع نہیں آنا چاہیئے۔

سفر کے دوران میں ایک جگہ اس نے ایک عورت کو دیکھا جو ایک قبر کے پاس بیٹھی زار و قطار رو رہی تھی۔ کون فیوشس نے اس سے رونے کی وجہ پوچھی۔

"اس جگہ ایک شیر نے میرے خاوند کے والد، میرے خاوند اور اب میرے بیٹے کو پھاڑ کھایا ہے۔"

یہ سُن کر کون فیوشس نے اس سے ہمدردی کا اظہار کیا اور پھر سوال کیا:-

"اگر یہ جگہ اتنی خطرناک ہے تو پھر تم اس جگہ کو چھوڑ کر کسی آباد اور محفوظ جگہ پر کیوں نہیں چلی جاتیں؟"

روتے ہوئے اس عورت نے جواب دیا: "یہاں شیر تو بے شک ہیں مگر یہاں کوئی ظالم اور جابر حکمران نہیں۔"

یہ جواب سنتے ہی کون فیوشس اپنے شاگردوں کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: "بچو، یاد رکھو۔ ایک ظالم حکمران لوگوں کی نگاہ میں شیروں سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔"

اسی سفر میں ایک جگہ اس نے خوفناک چیخوں کی آواز سُنی۔ وہ سب دوڑتے ہوئے وہاں پہنچے۔ دیکھا کہ ایک شخص گلے میں رسی ڈالے خودکشی کی کوشش کر رہا ہے۔ سب نے اس کی گردن سے رسّی کھولی۔ جب اسے ہوش آیا تو کون فیوشس نے اس سے حالات دریافت کئے، جن کے باعث اس کی اس کی حالت اس منزل تک پہنچی۔ اس نے جواب دیا:

"میری زندگی کا آغاز بہت خوشگوار تھا۔ میں نے علم حاصل کیا اور اس میں کافی ترقی کی۔ اس کے بعد میں نے دور دراز علاقوں کا سفر اختیار کیا تاکہ اپنے علم و تجربہ کو وسیع کر سکوں۔ کئی سالوں کے بعد میں واپس آیا اور اپنے وطن پہنچ کر شادی کر لی لیکن چند ہی دنوں کے بعد میرے ماں اور باپ دونوں فوت ہوگئے۔ اس وقت مجھے احساس ہوا کہ اپنے ماں باپ کی خدمت کے معاملے میں مجھ سے کوتاہی ہوئی ہے۔ میرے دل میں شدید احساس ندامت تھا لیکن میں نے یہ کہہ کر تسلی دی کہ میں دوسرے فرائض ادا کر کے اس کوتاہی کی تلافی کر سکوں گا۔ میرا علم اور تجربہ وسیع تھا اس لئے شاید میری ریاست کا والی مجھ سے کوئی مناسب خدمت لے سکے لیکن مجھے اس میں سخت ناکامی ہوئی

مجھے اپنے دوستوں پر بھروسہ تھا لیکن انہوں نے بھی میری طرف کوئی التفات نہ کیا۔ اس کے بعد میرا اپنا بیٹا تھا، لیکن افسوس کہ وہ میرے ہی نقشِ قدم پر چلتا ہوا دور دراز کے علاقوں میں چلا گیا اور مجھے تنہا اور بے یار و مددگار چھوڑ گیا۔" یہ کہہ کر وہ زار و قطار رونے لگا۔ اس کے بعد اس نے کہا: "مجھے احساس ہے کہ میں اپنے فرائض کی ادائیگی میں ناکام رہا۔ نہ میں ماں باپ کی خدمت کر سکا نہ اپنے ملک کی، نہ اپنے دوستوں کی اور نہ اپنے بیٹے کی۔ ایسی حالت میں خودکشی سے بہتر مجھے کوئی راستہ نظر نہ آیا۔"

یہ سن کر کون فیوشس نے ٹھنڈی آہ بھری اور کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد کہا: "ٹھیک ہے لیکن میرے خیال میں تم اب بھی غلطی پر ہو۔ ناامیدی اور مایوسی انسان کی مصیبتوں کا مداوا نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تمام مصیبتیں تم پر صرف اس لئے آئیں کہ تم نے اپنا ابتدائی فرض منصبی ـــــ والدین کے ساتھ سلوک ـــــ فراموش کر دیا۔ لیکن جو ہو چکا سو ہو چکا، ابھی زندگی میں تم نے بہت کچھ کرنا ہے۔ گھر جاؤ اور آج سے زندگی اس طرح شروع کرو کہ گویا آج ہی اسی لمحہ تم نے زندگی کی صحیح قدر و منزلت سمجھی ہے اور اس کے بعد اپنی عمر کے ہر لمحہ و ہر ساعت سے پورا پورا فائدہ اٹھاؤ۔ اب بھی وقت ہے کہ تم وہ حکمت و دانائی حاصل کر سکو جو تم اتنی عمر تک سیکھنے سے محروم رہے۔" اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کان فیوشس کے نزدیک انسانی زندگی با مقصد تھی اور کائنات کا تصور بالکل حرکی اور ارتقا پذیر ہے جس کی اصلاح میں ہر انسان اپنی ذاتی کوشش سے اضافہ کر سکتا ہے اور اسی لئے اس کا اخلاقی نظام رجائیت کا آئینہ دار ہے جس میں انسانی کردار و سیرت کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ وہ زندگی سے گریز نہیں بلکہ زندگی کے مسائل سے دو چار ہونا اور ان کو انسانی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کی تعلیم دیتا ہے۔

ریاست لو کے والی کو جب احساس ہوا کہ حالات بہت بگڑ چکے ہیں تو اس نے کون فیوشس کو بلا بھیجا اور اس سے مدد کی درخواست کی۔ کون فیوشس کو مجسٹریٹ بنا دیا گیا، اور اس حیثیت میں اُس نے کافی اصلاح کی۔ اس نے عوام کی حالت کی طرف بہت توجہ کی، اور حکم دیدیا کہ کوئی شخص بھوکا نہ رہے۔ آدمیوں اور عورتوں کا بازار میں اکٹھے پھرنا منع کر دیا۔ جوانوں اور بچوں کی مختلف خوراک کا نہ صرف اعلان کیا بلکہ انتظام بھی کر دیا۔ اس طرح تھوڑے ہی عرصے میں لوگوں کی حالت سدھرنے لگی۔ چوری چکاری اور جرم ناپید ہو گئے۔ قبروں کے لئے بیکار اور بنجر زمین علیحدہ کر دی گئی تاکہ قابلِ زراعت زمین ضائع نہ ہو۔ اس نے فیصلہ کیا کہ قبروں پر عالی شان عمارتیں نہ بنائی جائیں اور نہ جنگلے اور دیواریں کھڑی کی جائیں۔ اس کامیابی کے بعد والی نے اسے ریاستی امور کا وزیر مقرر کر دیا جس میں زراعتی اصلاح کا کام بھی شامل تھا۔ اور اس کے بعد اسے وزیرِ عدالت بنا دیا گیا۔ اسی دوران میں ایک ہمسایہ ریاست کے وزیر اور والی نے مل کر ریاست لو کے خلاف ایک خفیہ اور خوفناک منصوبہ تیار کیا اور اسے دوستی اور مودت کے جذبات کے پردہ میں پیش کرنا چاہا لیکن کون فیوشس کی دانائی اور بروقت کوشش سے ریاست لو اس خطرہ سے محفوظ رہ گئی جس پر والی نے اس کا پُرجوش شکریہ ادا کیا۔ لیکن کون فیوشس کی اسی کامیابی نے اس کی آئندہ اُمیدوں پر پانی پھیر دیا، اور ریاست لو کے والی کو اس سے برگشتہ کر دیا گیا۔ اس کے بعد کون فیوشس نے ہر طرح کی دلی خواہش کے باوجود عملی زندگی میں دخل دینے سے مکمل کنارہ کشی کر لی، اور اپنی بقایا عمر تعلیم و تعلّم اور قدیم مقدس کتابوں کی ترتیب و تدوین میں صرف کر دی۔

جناب سید ہاشمی فرید آبادی

ایاز ادبیات میں

ایاز کا مولد نامعلوم[1]۔ مگر نسل ترکمانی، منشا شہر غزنی اور مدفن غالباً یہی لاہور ہے۔ اس کی حکومت وعروج کا زمانہ یقیناً یہیں گذرا۔ چاہے لاہور گھر کا آدمی سمجھ کر زیادہ قدر نہ کرے، مگر خدا نے اسے عالم گیر شہرت سے سرفراز کیا۔ مشرقی دنیا میں لیلیٰ مجنوں، شیریں فرہاد کی طرح محمود و ایاز کا نام ہر لکھے پڑھے کی زبان پر چڑھا حُسن وجمال سے زیادہ آقا پرستی، خدمت گزاری کی مثال ایاز کو تسلیم کیا گیا۔ فارسی میں اس کے نام کی چھوٹی بڑی کئی نظمیں لکھی گئیں۔ ترکی سے بنگال و دکن تک یہ استعارہ ابھی تک رواں ہے۔ کچھ عرصہ ہوا پنڈت کیفی صاحب کا اُردو ناول "نہتّا رانا" نظر سے گذرا تھا جس میں سلطان محمود ایک ہندو رانی کو مُنہ بولی بہن بناتا ہے۔ اور اس کی دست گیری کے لئے بر وقت اپنے عزیز ترین سردار ایاز کو ہندوستان روانہ کرتا ہے۔ مگر ہم سمجھتے ہیں ایاز کے اوصافِ جمیل کا بلند تصوّر ہمارے بزرگ ترین صوفی شاعر شیخ فریدالدین عطار اور مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہما کا عطا کردہ ہے۔ بخلاف ان کے نظامی عروضی سمرقندی ایک حکایت میں ایاز کو محض امرد کی صورت میں سامنے لاتا اور در پردہ خود سلطان محمود کو طعن خفی سے چرکا دینا چاہتا ہے[2]۔ تاہم اس کی کتاب "چہار مقالہ" چھٹی صدی کے وسط یعنی "منطق الطیر" سے کچھ پہلے کی تصنیف ہے۔ پہلے اس کی کہانی کا خلاصہ سُن لیجئے۔

"محمود کو ایاز ترک سے جو عشق تھا، سب جانتے ہیں۔ ایاز نہایت حسین وجمیل، شیریں حرکات لڑکا تھا۔ محمود شروع سے

---

[1] زلالی خوانساری (متوفی ۱۰۲۳ھ) نے ایک مثنوی "محمود و ایاز" کے نام سے لکھی ہے۔ اسے تاریخ اور شاعری دونوں اعتبار سے ہرزہ سرائی کی مثال کہہ سکتے ہیں۔ حاشیہ چڑھانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ غالباً اسی خرافات نے بعض اہلِ قلم کو بہکا دیا۔ زلالی نے ایاز کو کشمیر کے مسلمان بادشاہ کا بیٹا بتایا ہے، جو لڑکپن میں گُم ہوا اور غلام بنا کے بیچا گیا۔ شاعر کو اتنی بھی خبر نہیں کہ اس زمانے تک کشمیر میں کوئی مسلمان بادشاہ نہ تھا۔ باقی سارا افسانہ اور بھی لغو ہے۔ بایں ہمہ ایک ترکی بچّے کے کشمیری ہونے کی یہ جعلی روایت اب تک چلے جاتی ہے کہ محمد اکرام صاحب آبِ کوثر (طبع ۱۹۵۲ء صفحہ ۱۱۲) میں ایاز کو کشمیر الاصل بتاتے ہیں۔

[2] نظامی عروضی سمرقندی کی چہار مقالہ مرزا محمد قزوینی نے ۱۹۱۰ء میں اور انگریزی ترجمہ پروفیسر براؤن نے ۱۹۲۱ء میں لندن سے شائع کیا۔ براؤن عروضی کی نثر نگاری کی تعریف میں بہت مبالغہ کرتا ہے۔ مصنف نے سلطان محمود غازی پر چھپ چھپ کر حملے کئے ہیں۔ صاحب چہار مقالہ صدق مقال کا قائل نہیں ثابت ہوتا اور ایسے واقعات بھی جن میں خود شریک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تاریخی روایت کے خلاف پلٹے گئے ہیں۔

تجاوز کرنا نہ چاہتا تھا۔ مگر ایک روز بے قرار ہو کر ایاز کو آغوش میں لے لیا۔ اس وقت (مصنف کے مبہم الفاظ میں) "محتسب آمنا وصدقنا سر از گریبان شرع بر آورد و در برابر سلطان بایستاد و گفت ہاں محمود عشق را با فسق میآمیز" سلطان کو سخت ندامت ہوئی۔ پھر گویا اسی ندامت کے اظہار میں حکماً ایاز کی خوش نما زلفیں قطع کرا دیں۔ لیکن جب اس کی خوب صورتی میں فرق دیکھا، تو اور زیادہ اپنی اصلاحی حرکت پر پشیمان بلکہ اتنا سوگوار ہوا کہ خلوت گاہ سے باہر دربار میں نہ آیا۔ سرکاری کاموں کو معطل چھوڑ دیا۔ تب اہلِ دربار نے استاد عنصری کی منت سماجت کی اور صلے کی رشوتیں پیش کیں۔ اس نے یہ رباعی لکھ کر بادشاہ کو سنائی ہے

کے عیب سر زلف بت از کاستن است　　　چہ جائے بہ غم نشستن و خاستن است
جائے طرب و نشاط و مے خواستن است　　　کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان سن کر باغ باغ ہو گیا۔ حکم دیا شاعر کا منہ تین مرتبہ جواہرات سے بھر کر صلہ دیا جائے۔" (چہار مقالہ صفحہ ۲۲)

ایاز کے اصل قدر شناس، روحانیات کے نباض حضرت عطارؒ گزرے ہیں۔ انہوں نے بڑی عمر میں کفار مغول کے ہاتھ سے شہادت کی سعادت حاصل کی۔ عجب نہیں کہ بچپن میں بڑے بوڑھوں سے جو محمود و ایاز کے دیکھنے والے تھے، ان دونوں کے ہم عصری قصے سنے ہوں۔ تذکرۃ الاولیاء (باب ہفتاد و ہفتم) میں بھی ضمناً لکھتے ہیں کہ سلطان محمود شیخ ابوالحسن خرقانیؒ سے ملاقات کو چلا تو پہلے شیخ کی آزمائش کے لئے اپنا سلطانی لباس ایاز کو پہنایا۔ اور خود غلاموں کے بھیس میں سامنے آیا۔ یہی روایت شیخ خرقانی کے تذکرے میں بعد کے اکثر مصنفین نے نقل کی ہے لیکن ایاز کی سیرت و اخلاق کے بے بہا جوہر منطق الطیر کی چند پُر کیف حکایات میں چمکتے ہیں۔ جن کا مطالعہ صدیوں سے نفس کی جلا، روح کی غذا رہا ہے :-

(۱) حکایت شکستن ایاز جام لعل بامر سلطان۔

ایاز کا ساقی گری کرنا ہم کو مورخ بیہقی سے معلوم ہوا تھا۔ حضرت عطارؒ گویا اسی زمانہ کا قصہ سناتے ہیں۔ کہ ایاز کے ہاتھ میں یاقوت سے مرصع نہایت قیمتی گلاس تھا۔ بادشاہ نے حکم دیا پٹک دے! اس نے بے تامل زمین پر دے مارا کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ حاضرین نہایت حیران اور ناراض ہوئے کہ یہ تو نے کیا غضب کیا۔ ایسا بے بہا جام غارت کر دیا؟ مگر یہ قصہ اور ایاز کا جواب خود منطق الطیر کی زبانِ شیوا بیان میں سنئے :-

بود جامے لعل در دستِ ایاس　　　قیمتِ او برتر از حد و قیاس
شاہ گفتا بر زمیں زن پیش خویش　　　بر زمینش زد کہ شد صد پارہ بیش
شور در خیل و سپہ افتاد ازو　　　کا نہمہ کس را نگاہ افتاد ازو
ہر کسش مے گفت اے شوریدہ رائے　　　قیمت او را ندا ند جز خدائے
تو چنیں بشکستی او را شرم دار　　　عزتش بودے و انگندیش خوار

شاہ زاں شورش تبسّم می نمود — خویش را فارغ بمردم می نمود
تا یکے گفت ایں جہاں افروز جام — از چہ بشکستی چنیں غار اے غلام؟
گفت فرماں بُردنِ ایں شہ مرا — برتر از ماہی بود تا مہ مرا
تا ں بسوئے جام افگندی نگاہ — من نیم جز بندۂ فرمانِ شاہ!

یہی نکتہ آموز روایت تھوڑے سے تصرّف، تغیر کے ساتھ ہم آگے مولانا رومیؒ کی مثنوی میں پڑھیں گے۔

(۲) حکایت بادشاہی دادن محمود ایاز را و بر تخت نشاندن۔

یہاں بادشاہی دینے، تخت پر بٹھانے سے یہ مراد ہے کہ بادشاہ ایاز کو کسی ملک یا ولایت کا حاکم با اختیار بنانا چاہتا تھا چنانچہ ایسے غیر معمولی اعزاز و عطا پر جب" ایاز ہوشیار" زار زار رو دیا اور لوگوں نے تعریض کی تو اس نے جواب دیا کہ بادشاہ خدمت دیکر مجھے دور بھیج دیگا تو میں اس کی حضوری کی نعمت سے محروم ہو جاؤں گا۔ حالانکہ میری حقیقی مملکت وہی ہے!

حکایت کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:۔

"چوں ایاز خواص را محمود خواند — تاج دارش کرد و بر تختش نشاند"

اپنے رونے پر نکتہ چینیوں کے طعن کا جواب وہ اس طرح دیتا ہے:۔

داد ایاز آں قوم را حالے جواب — گفت بس دور دید از راہِ صواب
نیستید آگہ کہ شاہِ انجمن — دور می اندازدم از خویشتن
می دہیم مشغولیم تا من ز شاہ — باز مانم دور و مشغول سپاہ

مگر کہتا ہے کہ دنیا کی بادشاہی عوض میں دی جائے تو بھی مجھے اس کی حضوری سے لمحہ بھر کے لئے غائب ہونا گوارا نہیں:۔

گر بحکم من کند ملکِ جہاں — من نہ گردم غائب از وے یک زماں
ہر چہ گویدآں توانم کرد و بس — لیک از و دوری نجویم یک نفس
من چہ خواہم کرد ملک و مال او — ملکت من بس بود دیدار او

پھر مصنفؒ طالبانِ رضائے الٰہی کو سبق دیتے ہیں کہ:۔

"گر تو مرد طالبی و حق شناس — بندگی کردن بیاموز از ایاس"

(۳) عاشق شدن مغلسے بر ایاز و گفتار او با سلطان۔

مگر شاید سب سے دل چسپ حکایت وہ ہے جس میں ایک غریب، بازاری قسم کا آدمی ایاز پر عاشق ہو جاتا ہے۔ اور جب موقع پاتا ہے اس کے آگے پیچھے دوڑتا اور پروانہ وار گرد چکر لگاتا ہے۔ ایاز چوگان کھیلنے میدان میں آتا ہے، تو بھی ساتھ نہیں چھوڑتا ٹکٹکی باندھے اسے اس کے گھوڑے یا گیند ہی کو تکتا رہتا ہے۔ آخر اس کی محبت و شیفتگی کے چرچے ہوتے ہیں۔ اور سلطان کے کان تک خبر پہنچتی ہے

محمود عاشق بے نوا کو اپنے سامنے طلب کرتا اور کہتا ہے کہ ایاز میرا محبوب و مقرب ہے۔ کم بخت تو میری برابری کرنی چاہتا ہے؟ مفلس جواب دیتا ہے کہ عاشقی کے لئے دولت و بادشاہی کی شرط نہیں، دلی جذبہ درکار ہے۔ بلکہ عشق کرنا در اصل ہمیں جیسے دل سوختہ ہجراں نصیب لوگوں کا کام ہے۔ بادشاہوں کو زیب نہیں دیتا۔ اس شوریدہ سر کی تقریر حضرت شیخ رح کے سراسر تاثیر اشعار میں اس طرح سماعت افروز ہوتی ہے:۔

رند گفتش گر گدائم گر نیم — عشق بازی راز تو کم تر نیم
عشق و افلاس اند ر ہمسائگی — ہست این سرمایہ از بے مایگی
تو جہاں داری و دل افروختہ! — عشق را باید چو من دل سوختہ
ساز وصلت آنچہ تو داری و بس — صبر کن در درد ہجراں یک نفس

آخر میں کمال کیا کہ اس بے نوا نے سلطان محمود کو للکارا کہ اے سلطان عشق کے معنی بتا۔ یا تو میری طرح جان فدا کر دے یا عشق کا دعویٰ نہ کر:۔

ورنوائے محمود گو معنائے عشق — جان فشاں، ورنہ مکن دعوائے عشق

یہ کہہ کر نگاہ بھر کے ایاز کو ایک دفعہ دیکھا اور زمین پر گر کے اسی وقت جان سے گذر گیا۔ سلطان کو ابدا شرمندہ و غمگین کر گیا۔

(۴) سلطان محمود و ایاز در مقام اسرار یگانگی۔

اوپر کی حکایت نمبر ۲ میں عشق و محبت کی وہ منزل دکھائی ہے جس میں عاشق کسی قیمت پر معشوق سے جدا ہونا نہیں چاہتا لیکن ایاز کے متعلق منطق الطیر کی چوتھی اور آخری حکایت میں ایک بلند تر مقام کی تمثیل آتی ہے جہاں محبوب کے دامن لطف و التفات کے سائے میں طالب کی ہستی چھپ جاتی ہے۔ ناظرین یہ پہلو نگاہ میں رکھیں کہ ان دونوں موقعوں پر سلطان محمود، محبوب و مطلوب ہے۔ ایاز کو عاشق صادق کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے۔ مصنف رح حکایت کا آغاز اس اہتمام سے کرتے ہیں، کہ ایک خوشگوار دن لشکر کا جائزہ لیا جا رہا تھا۔ سلطان کے ہاتھی پر خواجہ احمد بن حسن وزیر سلطنت اور ایاز خواص میں حاضر تھے۔ بادشاہ کو ایاز کا حسن انتظام دیکھ کر ایسی خوشی ہوئی کہ فرمایا:۔

پس زباں بکشود شاہِ نامور — با ایاز خواص گفتا اے پسر
ہست چنداں پیل و لشکر زانِ من — من ازانِ تو و تو سلطانِ من

"یعنی اے فرزند ہر چند اتنے ہاتھی اور کثیر لشکر میری ملک ہیں مگر خود میں تیری ملکیت ہو گیا ہوں۔۔۔۔"

بادشاہ نے اتنی بڑی بات زبان سے کہی۔ بر این ہمہ ایاز آداب شکر نہ بجا لایا اور بالکل انجان بنا رہا۔ خواجہ احمد بن حسن کو نہایت غصہ آیا:۔

شد حسن آشفتہ و گفت اے غلام — می کند شاہیت چندیں احترام

تو چنیں استادہ بے حرمتی　　پشت خم گشتی و کمتی خدمتی

ایاز نے کہا، "اے خواجہ میری حقیقت کیا ہے کہ بادشاہ کے حضور میں ایک فرقی بن کر آداب و تسلیم بجالاؤں" پھر خلوت میں خود سلطان سے تصریحاً مزید حقیقت عرض کی:-

گفت ہر گہ کز کمال و لطف شاہ　　می کند سوئے من مسکین نگاہ

در فروغ پرتو آں یک نظر　　محو می گردد و جودم سربسر

ایسی حالت میں جبکہ اپنے وجود کا احساس ہی باقی نہیں رہتا، تسلیم و تحیات ادا کرنے کی کہاں گنجائش ہے:-

گر تو می بینی کسے را آں زماں　　من نیم ہم ہست او شاہِ جہاں

سایۂ گر گم شود در آفتاب　　زو کے آید خدمتے در ہیچ باب

ہست ایاز ت سایۂ در کوئے تو
گم شدہ در آفتاب روئے تو

شیخ فرید الدین عطارؒ نے ان قصوں میں ایاز کی جو حسین شبیہ دکھائی ہے بظاہر اس کا نقش ثانی مولانا رومیؒ اپنے اوراق پر اتارتے ہیں۔ ان کی مثنوی تمثیلات کی رنگینی اور کثرت کے باعث دیباۓ رومی کا مثنیٰ بن گئی ہے لیکن واضح رہے کہ انبیاءؑ اولیاء ملوک و امراء وغیرہ کی جو مثالیں وہ سناتے ہیں، من گھڑت یا محض خیالی نہیں بلکہ یہ ان کے زمانے کے زبان زد عام قصے ہیں، یا کتابی معدنوں سے انہیں نکال کر موزوں مقامات پر جڑا گیا ہے۔ سنائی غزنوی اور عطار کی تصانیف ان کے خاص ماخذوں میں ہیں خود فرماتے ہیں ع ما ازپس سنائی و عطار آمدیم۔

ہمارے موضوع "ایاز" کے صرف تین قصے مثنوی کے پانچویں، چھٹے دفتر میں ملے۔ مگر ان کا سلسلہ شاخ در شاخ دُور تک پھیلا ہوا ہے۔ انہی میں طرح طرح کے روحانی معارف کی کونپلیں پھوٹتی ہیں، نصی اسرار کے غنچے چٹکتے ہیں۔ لیکن ہم ان بلیغ و جوش انگیز اشعار سے صرف حرف مطلب چنیں گے اور نہایت اختصار سے بتانے کی کوشش کریں گے، کہ معارف رومیؒ ہمارے غزنوی ثم الاہوری ایاز کے اوصاف و شمائل کی نسبت کیا سبق دیتے ہیں:-

(۱) قصۂ ایاز و حجرہ داشتن او جہت چارق و پوستین و بدگمانی خواجہ تاشاں کہ در آنجا دفینہ باشد۔

یہ قصہ انسان کے دنیاوی جاہ و دولت پانے اور اپنی حقیقت بھول جانے کے ذکر میں تنبیہ و تمثیلاً لایا گیا ہے لکھتے ہیں کہ ایاز نے کمال دانش مندی سے اپنی پرانی پوستین اور چپل ایک حجرے میں محفوظ و مقفل کر دی تھی اور چھپ کر اس میں جاتا، اور انہیں دیکھ کر اپنی ابتدائی غریبانہ زندگی کی یاد تازہ کر لیا کرتا تھا۔ چارق صحرائی چپل کو کہتے ہیں جس میں صرف تلا ہوتا ہے کہ تسمہ کے ذریعہ پاؤں سے باندھ لیتے ہیں۔ مطلب یہ کہ محمود کے سلطانی دربار میں بار پانے سے پہلے ایاز کا بچپن بہت افلاس میں گذرا۔ اس وقت پھٹی پرانی پوستین اور ایسی گھٹیا جوتی پہنا کرتا تھا۔ سلطان کی مہر و نوازش سے وہ رتبہ بلند ملا کہ بڑے بڑے امیر حسد کرنے

لگے۔ انہی لوگوں کو بدگمانی ہوئی اور بادشاہ سے اُنہوں نے مخبری کی کہ ایاز نے ایک خاص حجرے میں بہت کچھ زر و جواہر چھپا کے رکھا ہے کسی دوسرے کو اس میں نہیں جانے دیتا۔ بادشاہ نے ایک امیر کو حکم دیا کہ حجرے کی تلاشی لے۔ وہاں جو کچھ ملے سب تیرا مال ہوگا۔ چنانچہ رات کو وہ اپنے آدمی، مشعلیں، کدال پھاوڑے لے کر پہنچا کہ ایاز کا گنج مخفی کھود کر اپنے قبضے میں کرے۔ ساتھی کہتے تھے، خدا جانے کس قدر بے حساب دولت جمع کی ہوگی :۔

آں یکے می گفت ہی چہ جائے زر ۔۔۔ از عقیق و لعل گوی و ز گہر

یعنی سونے کا کیا ذکر ہے، اس کے ہاں تو ہیرے جواہر، موتی بھرے ہونگے۔ کیونکہ: (یہاں مولانا انہی لوگوں کی زبان سے سلطان کی قدر و محبت اور ایاز کی غیر معمولی عزت و منزلت کا حال بیان کرتے ہیں)

خاص خاص مخزن سلطاں وے است ۔۔۔ بلکہ اکنوں شاہ را خود جاں وَے است

چہ محل دارد بہ پیش آں عشیق ۔۔۔ لعل و یاقوت و زمرّد یا عقیق

شاہ را بر وے نبودے بدگماں ۔۔۔ تسخری می کرد بہرِ امتحاں

پاک میدانستش از غش و غل ۔۔۔ باز از وہمش ہمی لرزید دل

کہ مبادا کیں بود، خستہ شود ۔۔۔ من نخواہم کہ برو خجلت رود

ایں نہ کرد است اُو و گر کرد اُو، رواست ۔۔۔ ہر چہ خواہد، گو بکن، محبوبِ ماست

ہر چہ محبوبم کند، من کردہ ام ۔۔۔ او منم، من، او چہ گر در پردہ ام۔

یعنی سلطان کا خزانہ ایاز کی تحویل میں ہے، بلکہ اب تو بادشاہ کی جان وہی ہو گیا ہے، اس کی نظر میں لعل و جواہر کی کیا وقعت ہوگی، بادشاہ اس سے بدگمانی نہیں کرسکتا۔ یہ تلاشی دلوانا محض ہنسی سے آزمائش کرنا ہوگا۔ وہ اسے ہر قسم کے دغل و فعل سے مبّرا جانتا ہے۔ ممکن ہے تلاشی کی اجازت دے کر پشیمان ہو کہ کہیں ایاز کبیدہ و شرمندہ نہ ہو جائے۔ سلطان دل میں کہتا ہوگا کہ اوّل تو وہ اس طرح چوری چھپے خزانہ جمع نہیں کرسکتا۔ لیکن کرے بھی تو کیا ہوا۔ میرا محبوب ہے اسے سب روا ہے۔ میرا محبوب جو کام کرے گویا میں کر رہا ہوں، کیونکہ وہ، مَیں اور مَیں، وہ ہوں۔ اگرچہ ظاہری فرق کا پردہ پڑا ہو، مجھ میں اور اس میں درحقیقت دوئی نہیں رہی ہے۔

پھر بھی مخبری کرنے والے ہوس کی تحریص، عناد کی تحریک سے حجرے کا قفل توڑ کے اندر گئے، دیکھا تو ایک پھٹی پوستین اور ٹوٹی چپل کے سوا وہاں کچھ نہ تھا۔ بہت حیران ہوئے، فرش کھودا، دیواروں میں چھید کئے، مگر کسی دفینے، خزینے کا نشان تک نہ پایا۔ شرم و خوف سے عرق عرق ہوگئے۔ سر جھکائے، ہاتھ باندھے سلطان کے حضور آئے۔ سب حال عرض اور اپنی بدگمانی اور چغل خوری کا اعتراف کیا۔ کہا اے بادشاہ ہم سے بڑی خطا ہوئی، آپ جو سزا دیں بجا ہے۔ معاف کردیں، مجرم بخشی فرمائیں تو آپ کا شاہانہ لطف و انعام ہوگا۔ بادشاہ نے کہا تم نے ایاز کا گناہ کیا ہے، اگرچہ میں اسے اپنی ذات سے جدا نہیں جانتا، مگر تم نے اس پر

الزام لگایا تھا :۔

گفت شہ نے ایں ثواز دایں گداز　　من نخواہم کرد ہست آں ایاز

ایں خیانت برتن وعرض ویٰ است　　زخم بر رگ ہائے آں نیکو پیٰ است

گرچہ نفس واحدیم از رشتہ جاں　　ظاہر ادورم ازیں سود و زیاں

بادشاہ نے ایاز سے تاکید کی کہ ان مجرموں کے بارے میں فیصلہ سناؤ۔ دیرنہ کرد۔ اس نے جواب میں کہا کہ فیصلہ کرنا آپ ہی کے اختیار میں ہے آفتاب موجود ہو تو ستارے فنا ہو جاتے ہیں۔ رہا ان لوگوں کا قصور۔ تو میں سمجھتا ہوں اگر میں اس طرح حجرہ مقفل نہ رکھتا اور چھپ کر وہاں نہ آتا جاتا تو انہیں بدگمانی کیوں ہوتی؟ میں اس بارے میں خود کو غلطی سے بری نہیں سمجھتا۔ انہیں لائق تعزیر کس طرح قرار دے سکتا ہوں؟

یہاں مثنوی شریف میں تعزیر و قصاص، پھر توبہ و انابت، تسلیم و توکل، جہد و عمل، جبر و قدر کے حکیمانہ مباحث آجاتے ہیں کیسی منکر خدا کو ایک حق پرست مصیبت و تکلیف کا وہ وقت یاد دلاتا ہے، جب عزیز واحباب میں کوئی کام نہیں آتا :۔

وقت درد و غم بجز حق ہیچ کس　　خود نباشد مر ترا فریاد رس

پس ہماں درد و مرض را یاد دار　　چوں ایاز از پوستیں گیر اعتبار

پوستیں آں حالتِ درد تو ہست　　کہ گرفت است آں ایاز آں را بدست

بارہ چودہ سو شعر آگے چل کر، سلطان ایاز سے پوستین و چپل کی اتنی محبت کا سبب پوچھتا ہے :۔

اے ایاز ایں مہرہا بر چارقی　　چیست آخر ہم چو بر بُت عاشقی؟

ہم چو مجنوں از رخ لیلائے خویش　　کردۂ تو چارقی را دین و کیش؟

ایاز کا جواب یہاں نیز دو بارہ سوال کے آگے درج نہیں، جس کا عنوان یہ دیا گیا ہے :۔ "فرمودن شاہ بالایاز بار دیگر کہ شرح چارق و پوستین را آشکارا بگو تا خواجہ تاشانت ازاں اشارت پند گیرند کہ الا ان الدین النصیحۃ"

قصے کے شروع میں ایاز کی پرانی چپل اور پوستین محفوظ رکھنے کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ کہ وہ اپنی سابقہ بے نوائی کو یاد کرتا اور دقتی دولت و جاہ کے غرور کی گردن نیچی رکھنی چاہتا تھا۔ مگر عنوان بالا کے نیچے صرف چند شعر اور سلطان کی تحسین پر بظاہر اس تمثیل کی تکمیل کر دی ہے :۔

"اے ایاز از تو غلامی نور یافت　　نور از پستی سوئے گردوں شتافت

حسرتِ آزادگاں، شد بندگی　　بندگی را خود تو دادی زندگی!

(۲) ایاز کی نسبت حضرت مولوی کا دوسرا بیان اس کے صدق و صبر، نفسانی جذبات پر قابو رکھنے کی مدح سے شروع ہوتا ہے :۔

عنوان ۔ نوا ختن سلطان ایاز را (دفتر پنجم ۔ ۱۰۸)

اے ایازِ پُر نیاز صدق کیش صدقِ تو از بحر واز کوہ ست بیش

فرماتے ہیں کہ جذبۂ غضب اور شہوات نفسی کے غلبے کے وقت اپنے آپ پر قابو رکھنا ہی اصل مردانگی اور انسان کی فضیلت ہے۔ پھر چند تمثیلات کے بعد اسی موضوع کی طرف عود کیا ہے اور لکھا ہے کہ اے ایاز جو کام بڑے بڑے امیروں سے نہ بن پڑا، تیرے لئے بچوں کا کھیل تھا۔ یہ تیری مردی اور بزرگی ہے:۔

اے ایاز رّۂ شیر و بو گشش مردیٔ خرکم، فزوں مردیٔ ہش

آنچہ چندیں صدر او راکس نہ کرد لعب کودک بود پیشت ابت مرد

تمثیلاً اس کی سچی فرماں برداری کا یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ:۔

گفت روزے شاہ محمود غنی آں شہِ غزنی و سلطانِ سَنی

سلطان ایک دن دربار میں نہایت گراں بہا موتی لایا اور امتحاناً پہلے وزیر سلطنت، پھر حاجب، میرداد وغیرہ چند عمائد کو الگ الگ دکھا کر موتی کی قیمت دریافت کی۔ ہر ایک نے اعتراف کیا کہ اس دُرِ نایاب کی قیمت لاکھوں میں آنکی جائے گی۔ پھر جب سلطان فرمائش کرتا کہ اسے توڑ دو۔ تو ہر ایک از رہِ خیر خواہی کہتا تھا کہ میں بادشاہ کی اس متاعِ گراں مایہ کو کس طرح تلف کر سکتا ہوں۔ بادشاہ اظہارِ خوشنودی فرماتا۔ اور بعد ازاں علیحدہ دوسرے امیر سے یہی سوال جواب ہوتے تھے۔ آخر میں موتی کو ایاز کے ہاتھ پر رکھا اور پوچھا ایسے عجیب گوہرِ آب دار کا مول کیا ہو گا۔ عرض کیا میں جو کچھ کہہ سکتا ہوں، اس سے بھی زیادہ۔ کہا اچھا اسے توڑ کے ریزہ ریزہ کر دے۔ حسنِ اتفاق سے ایاز کی جیب میں پتھر موجود تھا۔ فوراً نکالا اور موتی کو پیس ڈالا۔ یہاں مولانا ایاز کی عقل و فراست کی داد دیتے ہیں:

از امتحانِ شاہ بود آگہ ایاز از فریب شہ نشد گرہ ایاز

خلعت وا دارا از راہش نبرد کرد او گوہر زامرِ شاہ خورد

اہلِ دربار میں شور مچ گیا:۔

کیں چہ بے باکست، واللہ کافراست ہر کہ ایں پُر نور گوہر را شکست

اس وقت ایاز نے انہیں یہ جواب دیا:۔

گفت ایاز اے مہترانِ نامور امر شہ بہتر بہ قیمت یا گہر

امر سلطان بہ بود پیشِ شما یا خود آں نیکو گہر، بہرِ خدا؟

من زشہ برمی نہ گردانم بصر من چو مشرک روئے نارم در حجر

لیکن جب بادشاہ نے ان امیروں کو سخت سزا دینے کا قصد کیا، تو ایاز نے اسے عفو و احسانِ شاہانہ کے واسطے دئے اور بڑی التجاؤں کے بعد ان خطاکاروں کا قصور معاف کرایا۔

یہ قصّہ شیخ فریدالدین عطار کی منقولہ حکایت نمبر ا کے مطابق ہے۔ صرف ان کا "جامِ لعل" یہاں گوہر تاب دار بن کر چمکا ورنہ بات ایک اور مقصد بھی یکساں ہے۔

(۳) "حسد بردن امیران بر ایاز و نمودن سلطان کیاست او را"

مگر مولاناؒ کی بیان کردہ تیسری اور آخری حکایت (دفتر ششم ص۱۹۱) عین ہمارے مفید مطلب ہے جس میں ہم ایاز کی کارکردگی کی لیاقت اور عملی فراست کا نمونہ دیکھ سکتے ہیں۔ دربار کے امیر بادشاہ سے اکثر شکایت کرتے تھے کہ آپ نے اکیلے ایاز کی تنخواہ (جاگیر وغیرہ) اتنی زیادہ مقرر کی ہے جو تیس امیروں کے برابر ہوتی ہے۔ کیا اس کے تیس دماغ ہیں، جو اس عنایت کا مستحق سمجھا گیا؟ ایک روز بادشاہ ان تیس امیروں کو لے کر شہر سے باہر نکلا۔ دور ایک قافلہ جا رہا تھا، بادشاہ نے ایک امیر کو بھیجا کہ جاؤ معلوم کرو یہ لوگ کہاں سے آ رہے ہیں؟ وہ گیا اور واپس آکر جواب دیا کہ شہر رے سے آئے ہیں۔ بادشاہ نے پوچھا۔ کہاں جاتے ہیں؟ اس کا جواب نہ دے سکا، دوسرے کو دوڑایا، وہ خبر لایا کہ یمن کی طرف جاتے ہیں۔ بادشاہ نے دریافت کیا کہ ان لوگوں کے پاس تجارت کا کیا کیا مال ہے؟ وہ نہ بتا سکا۔ تو پھر تیسرے کو بھیجا اس نے آکر جواب دیا کہ ہر قسم کا سامان ہے مگر بیش تر شہر رے کے پیالے لے کر چلے ہیں۔ جب استفسار کیا کہ رے سے کب چلے تھے تو وہ بھی رہ گیا۔ غرض اسی طرح ایک ایک جاتا اور ایک ہی بات معلوم کرکے چلا آتا تھا۔ تب بادشاہ نے ان سب سے اس طرح خطاب کیا:

گفت امیراں را کہ من روز جدا	امتحان کردم ایاز خویش را
کہ بپرس ایں کارواں را کز کجاست	او برفت و جملہ را پرسید راست
بے وصیت بے اشارت یک بیک	حال شاں دریافت بے ریبے و شک
ہرچہ ایں سی میر اندر سی مقام	کشف شد زو آں بیکدم شد تمام

اب تو وہ سب بہت قائل اور شرمندہ ہوئے۔ مگر عذر یہ کیا کہ اس میں ایاز کی اپنی محنت و قابلیت کا دخل نہیں، خدا داد تقدیری قسم کی باتیں ہیں:

قسمت حق است مہ را روئے نغز	دادۂ بخشست گل را بوئے نغز
بلکہ سلطاں چوں عنایت می کند	از تفاخر خیمہ بر مہ می زند

مولانا اس جبری عقیدے کی تردید کرتے ہیں اور آدمی کے افعال کا اسی کے نفس کو ذمہ وار گردانتے ہیں۔ سلطان کے ان الفاظ پر حکایت ختم ہوتی ہے:

گفت سلطاں بلکہ آنچہ از نفس زاد	ریع تقصیر است و دخل اجتہاد
ورنہ آدم کے بگفتے با خدا	ربّنا انا ظلمنا نفستا!

پروفیسر مواہب فاخوذی

رویتِ ہلال

رویتِ ہلال میں اختلاف کے باعث مختلف مقامات میں روزہ اور عیدین کی تاریخیں مختلف ہوجاتی ہیں، اور انھیں وہ عالمگیر یکسانی باقی نہیں رہتی، جو اسلامی عبادات و تقاریب میں ہونی چاہئے۔ شام و لبنان اور مصر کے طول البلد میں برائے نام فرق ہے۔ لیکن اس سال شام و لبنان میں چہار شنبہ کا روزہ ہوا اور مصر میں پنجشنبہ کا۔ عید الفطر کے موقع پر تقریباً ہر سال یہ تماشا ہوتا رہتا ہے کہ ایک ہی شہر کے مختلف محلوں میں ایک دن کے فرق سے عید منائی جاتی ہے۔ اس قسم کا اختلاف شرعی مسائل میں جامد الفہم ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس خامی کو دور کرنے کی غرض سے پروفیسر مواہب ماخوذی رکن جمعیت فلکیاتِ لبنان کے ایک مضمون کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔

یہ تو سب جانتے ہیں کہ روزے پورے ایک مہینے کے فرض ہیں۔ خواہ مہینہ کتنے ہی دن کا ہو۔ یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ عربی مہینہ قمری ہوتا ہے جس کی تعداد ۲۹ دن ۱۲ گھنٹے ۴۴ منٹ اور ۲٫۹ سیکنڈ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عربی مہینے یا ۲۹ دن کے ہوتے ہیں یا ۳۰ دن کے۔

قمری مہینے کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب سورج اور چاند زمین سے ایک ہی سمت (لائن) میں ہوں۔ اور زمین کے ساتھ ایک ہی سیدھ میں ہوں۔ اسی کو فلکی اصطلاح میں اجتماع نیّرین (یعنی دو سیاروں کا اجتماع) کہتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ آفتاب و ماہتاب کی لائنوں میں ذرہ برابر بھی فرق نہ ہو۔

ہلال پیدا ہونے کی تین صورتیں ہوتی ہیں:-

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ یہ اجتماع نیّرین افق کے نیچے ہو۔ اس صورت میں رویتِ ہلال پورے طول البلد میں کسی جگہ بھی ممکن نہیں، جیسا کہ اب کے رمضان میں ہوا۔ یعنی اب کے ظہورِ ہلال چہار شنبہ کی صبح کو ۴ بج کر ۲۹ منٹ پر ہوا۔ اور سہ شنبہ کی شام کو وہ غروبِ آفتاب سے نصف گھنٹہ پہلے ہی غروب ہوچکا تھا۔ لہٰذا شام یا اس کے کسی طول البلد میں رویتِ ہلال کیونکر ہوسکتی تھی؟

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ یہ اجتماع نیّرین غروب آفتاب سے پہلے اور اُفق کے اوپر ہوتا ہے۔ لیکن چاند پہلے اور آفتاب بعد میں غروب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس حالت میں بھی رویتِ ہلال ناممکن ہوتی ہے۔ یہ دونوں مذکورہ شکلیں ایسی ہیں جن میں شرع رویتِ ہلال کو تسلیم نہیں کرتی۔

(۳) تیسری صورت جس میں فی الواقع اجتماع نیّرین مکمل ہوتا ہے یہ ہے کہ یہ اجتماع افق کے اوپر اور غروب آفتاب سے پہلے ہو، پھر غروب آفتاب پہلے اور غروب ماہتاب بعد میں ہو۔ یہی ایک صورت ہے جس میں ہلال نظر آنا ممکن ہے۔ رویت کا حساب

اسی سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ شرع شریف کے عین مطابق ہے۔

مذکورۂ بالا گفتگو کے بعد یہ بات واضح کر دینی چاہتا ہوں کہ ثبوتِ ہلال کے بارے میں شرع اور علم افلاک کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف صرف مفتیانِ ہلال اور علم فلکیات کے درمیان ہے یا ان دو طبقوں کے درمیان ہے جن میں ایک وہ ہے جو نصوصِ شرعیہ کے صحیح فہم سے بہت دور ہے اور دوسرا وہ ہے جو اس ایٹمی دَور میں صحیح اور قطعی علم پر یقین رکھتا ہے۔

ایک حدیث نبوی ہے کہ "ہم ایسی اُمّی اُمت ہیں جو لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب نہیں جانتی۔ مہینہ یا تو یوں ہوتا ہے یا یوں یعنی کبھی تیس دن کا اور کبھی انتیس دن کا"۔ اس حدیث کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ حضورؐ نے مہینے کی بنیاد ظاہر دید رکھی ہے اور دقیق ریاضی کا پابند اس لئے نہیں کیا کہ اُمت اُمّی ہے اور حساب کتاب سے واقف نہیں۔ اگر حساب کا پابند کرتے تو امت کے لئے بڑی مصیبت ہو جاتی اور اس کو ایسے دشوار علم فلکیات اور دوسرے دقیق علوم کا محتاج ہونا پڑتا جو باہم ایک دوسرے سے جُڑے ہوئے ہیں۔

لیکن جب اُمت میں واقفیت کے ذرائع پیدا ہو گئے ہوں اور وہ حساب کتاب بھی کرنے لگی ہو تو اس کے ساتھ حدیث کا حکم بھی بدل جائے گا، اور مہینے معلوم کرنے کے تمام طریقوں کی مدد سے وہ قطعی علمی فیصلے کی طرف رجوع کرے گی۔ اگر علمائے فلکیات علمی طریقے پر یہ ثابت کر دیں کہ آج کی شب ہلال کا وجود نہیں ہوگا اور وہ غروب آفتاب سے پہلے ہی غروب ہو جائے گا۔ تو ان کی یہ تحقیق بمنزلہ علمی و عقلی رویت کے ہوگا جس کے بعد عینی رویت کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ اس عقلی و علمی رویت میں خطا و لغزش کا کوئی امکان نہیں ہے۔

میں نے جمہوریہ لبنان کے مفتی کی جناب میں فلکی حساب کے چارٹ کے ساتھ ایسے اعداد و شمار بھیج دئے تھے جن میں کسی شک کی گنجائش ہی نہیں۔ اس میں بتا دیا تھا کہ ۱۱ مئی ۱۹۵۶ء یوم چہار شنبہ کی صبح کو (لبنان کے وقت سے) چار بج کر انتالیس منٹ پر ہلال رمضان کا وجود ہوگا۔ اور سہ شنبہ کی شام کو چاند کا مرکز غروب سورج کے غروب سے نصف گھنٹہ پہلے واقع ہوگا۔ لہٰذا افق کے اوپر اس کی رویت قطعی ناممکن ہوگی۔ یہ تحقیق علمی اس ایٹمی دَور میں ناقابلِ انکار ہے لیکن مفتی موصوف نے اس کے علی الرغم یہ اعلان فرما دیا کہ رمضان سہ شنبہ سے شروع ہوگا یعنی ماہِ شعبان ختم ہونے سے پہلے ہی۔ اور یہ سب کچھ اپنی آن باقی رکھنے کے جذبے سے ہوا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کی صفوں میں انتشار پیدا ہو گیا۔ کسی نے روزہ رکھا اور کسی نے نہ رکھا۔

یہ انتشار و اختلاف مسلمانوں کے لئے کوئی نئی بات نہیں۔ ہر سال یہی ہوتا ہے کہ شام اور اردن میں تو رمضان ہوتا ہے اور اسی طول البلد پر دوسری جگہ شعبان ہوتا ہے۔ ایک جماعت روزہ رکھتی ہے اور دوسری نہیں رکھتی۔ اور بالکل یہی تماشا اس وقت بھی ہوتا ہے جب ہلال عید معلوم کرنے کا وقت آتا ہے۔ ایک جگہ عید ہو رہی ہے۔ اور دوسری جگہ روزہ رکھا جا رہا ہے۔ یعنی ایک ہی وقت میں مسلمان اپنے دینی شعائر ادا کرنے میں مختلف ہو جاتے ہیں۔

اس لئے میرا مشورہ یہ ہے کہ مفتیانِ ہلال کے لئے اس اٹامک دَور میں یہ ضروری ہے کہ وہ علمی ذرائع کی طرف متوجہ ہوں اور اس دقیق مگر قطعی علم کے اصول و قواعد کی پیروی کریں۔ ایک ماہر فلکیات سینکڑوں سال پہلے بتا دیتا ہے کہ فلاں دن اتنے

بج کر اتنے منٹ اور اتنے سیکنڈ پر سورج یا چاند میں گرہن لگے گا۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ یہ گہن اتنے حصے پر ہوگا یا پورا ہوگا۔ ماہر علم افلاک بہت پہلے یہ ٹھیک طور پر بتلا دیتا ہے کہ کسی مہینے کی پہلی تاریخ کب ہوگی۔ اگر مسلمان اس علمی تحقیق کو اختیار کرلیں تو وہ اس تذبذب میں نہ پڑیں گے کہ آج چاند ہوگا یا نہیں۔

ہم جس طرح وقت آنے سے پہلے نماز کو ناجائز کہتے ہیں اسی طرح روزے کا وقت آنے سے پہلے روزے کو بھی ناجائز کہنا چاہیئے۔

اب وہ وقت آگیا ہے کہ فتوائے رمضان دینے والے ذمے دار حضرات ماہرینِ فلکیات کی رائے سے روشنی حاصل کریں۔ قرآن میں ہے:۔

فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔ اگر تم نہیں جانتے تو اہلِ ذکر سے دریافت کرلو۔

علم بہترین راہنما اور بہترین مددگار ہے۔ اگر کسی حقیقت کی فقہا مخالفت کرتے ہیں تو اس سے کسی علم کا کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ علم کا مقام ہی ایسا ہے کہ تمدن سے گریز کرنے والوں کی مخالفت اسے پامال نہیں کرسکتی۔

(مترجمہ، محمد جعفر شاہ پھلواروی)

شاہد حسین رزاقی

عہدِ ظلمہ کا روشن پہلو

شارلیمین کے بعد یورپ میں انتشار پیدا کرنے والے عناصر کو تقویت ہونے لگی۔ ۸۴۳ء میں عہدنامہ ورسن کے مطابق جرمنی اور فرانس میں دو شہنشاہتیں قائم ہوئیں جو ایک دوسرے کی رقیب تھیں اور ان کی کش مکش صدیوں تک جاری رہی آگے چل کر جرمن شہنشاہیت زیادہ ممتاز ہو گئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایسے حالات بھی پیدا ہو گئے جن کی وجہ سے یہ شہنشاہیت بھی کمزور پڑ گئی۔ اور حکومتوں کی اس کمزوری سے عام بدامنی، امرا کی سرکشی اور پوپ کی خود سری نے ایسے حالات پیدا کر دئے کہ یورپ زوال و انحطاط کی انتہائی پستیوں میں گر گیا۔ اور از منۂ وسطیٰ تاریخِ یورپ کا تاریک دَور ثابت ہُوا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس زمانہ میں ایسے حالات بھی پیدا ہوئے جن کی وجہ سے مطلق العنانی کے خلاف رجحانات بڑھ گئے۔ اور دستوری حکومت اور جمہوری اداروں کے قیام کی جد وجہد ترقی کرنے لگی۔ اس زمانہ کے معاشرہ پر دو قسم کے نظاموں نے بہت گہرا اثر ڈالا تھا۔ ایک توٹیوٹنی یا جرمانی اور دوسرے رومن۔ قدیم قبائلی نظام میں محدود حکمرانی کا تصوّر کارفرما تھا۔ کیونکہ جرمانی قبائل کا قانون روایاتی تھا۔ اس کا تعلق تمام قبائل سے تھا اور ان کی رضامندی کے بغیر اس میں تبدیلی نہ ہو سکتی تھی۔ چنانچہ ان قبائل کا تصوّر یہ تھا کہ حکومت و اقتدار عوام کی رضامندی پر مبنی ہے۔ اور محدود حکومت کا یہ نظریہ ازمنۂ وسطیٰ میں بھی اثر انداز ہوا۔ رومن شہنشاہیت میں قانون سازی کو بہت ترقی ہوئی تھی۔ اور اسی ترقی سے قانون کے ماہرین نے قانون کی برتری کا نظریہ اخذ کیا۔ اور یہ تصوّر پیش کیا جانے لگا کہ اقتدارِ حکمرانی کا سرچشمہ عوام ہیں۔ عوام کے اقتدار کا یہ تصوّر صدیوں تک قائم رہا۔ اور جمہوریت کے ارتقا میں اس نظریہ کی بڑی اہمیت ہو گئی۔ کیونکہ اس کے مطابق حکمران کو عوام کا نمائندہ تصوّر کیا جانے لگا۔ اور یہ نظریہ قائم ہو گیا کہ حکمران اپنا اقتدار محکوموں کی مرضی سے حاصل کرتا ہے چنانچہ تاج پوشی کی رسم کو عوام کی جانب سے اختیارِ حکمرانی بادشاہ کے تفویض کئے جانے کا مظاہرہ اور بادشاہ کی طرف سے مملکت کے قانون و روایات کی پابندی و احترام کرنے کا وعدہ تصوّر کیا جانے لگا۔ ازمنۂ وسطیٰ میں مطلق العنان بادشاہت کو پسند نہ کیا جاتا تھا۔ اور حکمران کے اقتدار کو محدود و مشروط قرار دینے کا تصوّر مقبول ہو رہا تھا۔ چنانچہ اس زمانہ کے نظریہ سازوں نے بھی مطلق العنانی کو روکنے اور دستوری و جمہوری نظام کو ترقی دینے میں نمایاں حصّہ لیا۔ ٹامس اکوئناس نے اپنی کتاب "حکمراں کا اقتدار" میں یہ واضح کیا کہ حکومت دو قسم کی ہوتی ہے ایک تو مفادِ عامہ کا لحاظ رکھنے والی اور دوسری صرف حکمراں کے مفاد کا خیال کرنے والی۔ انصاف پر مبنی حکومت وہی ہے جو مفادِ عامہ کا خیال رکھے۔ کیونکہ حکومت کا بنیادی مقصد رعایا کے لئے اچھی اور پُرامن زندگی مہیا کرنا اور اس کو ترقی دینا ہے۔ چنانچہ اچھی حکومت قائم کرنے کا ذریعہ اس نے یہ بتلایا کہ حکمرانوں کو عوام منتخب کریں اور حکمراں عوام کے سامنے جواب دہ ہوں۔

جمہوری نظریات۔ مارسیلو اس دور کا سب سے زیادہ جمہوریت نواز نظریہ ساز تھا۔ اس نے اپنی تصنیف "محافظ امن" میں یہ خیال پیش کیا کہ حکمرانی کے تمام اقتدار کا ماخذ عوام ہیں۔ اور انہی کو قانون سازی کا اعلیٰ اختیار حاصل ہے۔ حکمران عوام کے نمائندہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ حکمراں کا انتخاب کیا جائے۔ اور قانون ساز مجلس بھی عوام کی نمائندہ اور منتخب کردہ ہو۔ مارسیلو نے قانون کو عوام کی ظاہر کردہ رائے قرار دیا ہے۔ جس کی اطاعت اس لئے کی جاتی ہے کہ مفادِ عامہ کے حصول و تحفظ کے لئے یہ ضروری ہے۔ مارسیلو کے نزدیک حکومتِ عاملہ مرضیِ عامہ کی پابند ہوتی ہے اور یہ حکومت اسی وقت تک جائز ہوتی ہے، جب تک کہ وہ مفادِ عامہ کے مطابق حکومت کرے اور مشیتِ عامہ کی پابند رہے۔ ولیم اوکم نے حکمراں کو انسانی قانون سے آزاد لیکن قانونِ فطرت کا پابند قرار دیا، اور انصاف رسانی اس کا بنیادی فرض بتلایا۔ گرلین نے یہ نظریہ پیش کیا کہ حکمراں کا اقتدار عوام کا تفویض کردہ ہے اور ہر اقتدار خواہ وہ دینی ہو یا دنیاوی محدود ہونا چاہئے۔ نکولس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ حکمراں کا اقتدار عوام کی مرضی سے حاصل کیا ہوا ہوتا ہے اور اس کی حیثیت عوام کے منتخب کردہ عہدہ دار کی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے منتخب کرنے والوں کی مرضی کا خیال رکھے۔ جان وکلف ملک کے اتحاد و استحکام کے لئے مضبوط حکومت کو ضروری سمجھتا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ نظریہ بھی تھا کہ بادشاہ کے لئے حق و انصاف پر عمل کرنا لازمی ہے اور نااہل حکمران کی مقاومت کی جائے۔ جان فارٹسکیو نے بھی حکمراں کے اقتدار کو محدود کرنے حمایت کی۔ اور اس کے نزدیک بھی اقتدار اعلیٰ کے حامل عوام ہیں۔

نااہل حکمراں کو برطرف کردینے کا نظریہ ازمنۂ وسطیٰ کا ایک اہم اور بنیادی تصور ہے۔ آگے چل کر حاکم اور محکوم کے درمیان معاہدہ کے نظریہ نے بھی بہت مقبولیت حاصل کی۔ اور پھر یہ نظریہ قائم ہوا کہ اگر کوئی قانون یا رواج قانونِ فطرت کے خلاف ہو تو وہ جائز نہیں ہوسکتا۔ ان تمام نظریات نے حکومت پر پابندی عائد کرنے کے رجحان کو تقویت دی اور ازمنۂ وسطیٰ کے نظریہ سازوں کے خیالات اس زمانہ کے معاشرہ پر اثرانداز ہوئے اور دستوری حکومت کے رجحان کو ترقی دی۔

شہنشاہ اور پوپ۔ ازمنۂ وسطیٰ میں حکمراں کے اقتدار کو محدود کرنے کا دوسرا سبب شہنشاہ اور پوپ کی کش مکش ہے جو مدتِ دراز تک تمام سرگرمیوں کا محور بنی رہی۔ ازمنۂ وسطیٰ میں پوپ نہ صرف عیسائی دنیا کے کلیسائی نظام بلکہ بادشاہوں، امیروں اور عوام پر بھی اقتدار کا دعویدار تھا۔ ۷۵۶ء میں اٹلی میں ایک پاپائی ریاست بھی قائم ہوگئی تھی جس کا سیاسی حاکم بھی پوپ تھا۔ ۱۰۷۳ء میں گریگوری ہفتم پوپ منتخب ہوا۔ اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ رومن کلیسہ خدا کا قائم کردہ ہے۔ پوپ کا اقتدار عالمگیر ہے۔ وہ شہنشاہ کو معزول کرسکتا اور اس کی رعایا کو شہنشاہی احکام کی پابندی سے آزاد کرسکتا ہے۔ اس زمانہ میں شہنشاہی کو روئے زمین پر خدا کی سلطنت اور شہنشاہ کو اس سلطنت کا سرگروہ سمجھا جاتا تھا۔ لیکن گریگوری نے اس خیال کو باطل قرار دیا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ شہنشاہی کی بنا قہر و غضب پر ہے۔ اس لئے وہ خدا کی سلطنت کی نہیں ہوسکتی۔ خدا کی سلطنت تو کلیسہ ہے، جس کی بنا حق پر ہے۔ اور چونکہ پوپ رئیسِ کلیسہ ہوتا ہے اس لئے اس کو تمام دنیا اور تمام حکمرانوں پر کامل اختیار حاصل ہے۔ پوپ کے اس اعلان کا نتیجہ یہ نکلا کہ شہنشاہ اور پوپ کے حامی حکمرانوں میں جنگ شروع ہوگئی جس کا سلسلہ ۱۱۲۲ء تک جاری رہا۔ اور یورپ کے تمام ممالک پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا۔

اس کشمکش کے زمانہ میں کلیسہ نے اس خیال کی اشاعت کی کہ جو حکمراں اپنا فرض بخوبی انجام نہ دے اس کو معزول کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حکمراں تاج پوشی کے ذریعہ اختیارات حاصل کرتا ہے۔ تاج پوشی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ اختیارات محدود اور قانون کے تابع ہوتے ہیں۔ حکمراں انصاف کرنے اور اپنے فرائض حکمرانی کو بخوبی انجام دینے کا عہد کرتا ہے۔ اگر وہ اس عہد کو پورا نہیں کرتا تو یہ معاہدہ کی خلاف ورزی ہوگی جس کی پاداش میں حکمراں کو معزول کیا جا سکتا ہے۔ حکمرانوں کے متعلق ایسے خیالات کی اشاعت کے علاوہ پوپ نے اپنے مخالف حکمرانوں کو غاصب اور نااہل قرار دے کر ان کو دین سے خارج کر دیا۔ اور ان کی عیسائی رعایا کو اطاعت کی پابندی سے آزاد قرار دیا۔ چنانچہ ۱۰۷۶ء میں پاپائی حکم کی بنا پر جرمنی کے امرا نے شہنشاہ ہنری چہارم کی اطاعت سے انکار کر دیا تھا اور ان کے اس انکار سے یہ روایت قائم ہونے لگی کہ رعایا حکمراں کا محاسبہ اور اس کی اطاعت سے انکار کرنے کی مجاز ہے۔ پاپائی اقتدار کے حامی نظریہ ساز مانے گولڈ نے اسی مقصد کے تحت یہ نظریہ پیش کیا کہ جائز حکمراں وہی ہے جو تسلیم کرے کہ اس کا اقتدار کلیسہ کے تابع ہے۔ کیونکہ حکمراں کلیسہ یا قانون الٰہی کی پابندی قبول کر کے یہ ثابت کرتا ہے کہ اس نے اس معاہدہ کی پابندی کی ہے جس کے مطابق اس کو دنیاوی حکومت کے اختیارات تفویض کئے گئے تھے۔ نیز یہ کہ اگر کسی فرمانروا کی حکومت عدل پرور نہ ہو۔ تو رعایا اس حکمراں کی اطاعت کرنے کی پابندی سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اسے حکمراں کو معزول کر دینے کا حق مل جاتا ہے۔

اس طویل کش مکش میں کبھی پوپ غالب رہا اور کبھی شہنشاہ یورپ کے بعض ممالک میں تو ملکی اتحاد و استحکام کو برقرار رکھنے کے لئے بادشاہوں کی حمایت کی گئی۔ لیکن دوسرے ممالک میں حکمرانوں کا اقتدار کمزور پڑ گیا۔ اور اس کمزوری کا نتیجہ ایسے خیالات کی اشاعت اور ایسے اداروں کے قیام کی شکل میں نکلا جو حکمراں کے اقتدار حکومت کو محدود اور دستوری بنانے کے خواہاں تھے۔ آگے چل کر خود جرمن شہنشاہیت پر اس کا عملاً یہ اثر پڑا کہ چودھویں صدی میں شہنشاہی دستور نے شہنشاہ کے اقتدار پر پابندی عائد کر دی اور شہنشاہ کا انتخاب کرنے کے لئے ایک ادارہ بنایا گیا جس کو جرمنی کے مختلف علاقوں کا نمائندہ ادارہ قرار دیا گیا تھا۔

جاگیری نظام ۔ زمنۂ وسطیٰ میں دستوری حکومت کے ارتقا میں جاگیری نظام سے بھی بہت مدد ملی۔ اگرچہ یہ نظام سیاسی انتشار اور بدامنی کا پیدا کردہ تھا اور اس زمانہ کے معاشرہ پر اس کے اثرات بہت تباہ کن تھے۔ لیکن شہنشاہ اور پوپ کی کش مکش کی طرح جاگیری نظام کے نقشے میں بھی خیر کا ایک پہلو نکل آیا اور اس کی اساس پر دستوری حکومت اور جمہوریت کو آگے بڑھانے میں مدد ملی۔ ۸۷۷ء میں فرانس کے بادشاہ چارلس کی وفات کے بعد شاہی اقتدار بہت ہی کمزور ہو گیا۔ خود چارلس کے زمانہ میں ہی یہ حالت ہو گئی تھی کہ شاہی فوج رعایا کی حفاظت نہ کر سکتی تھی۔ اور امرا نے بڑے بڑے قلعے بنا کر اور ذاتی فوجیں رکھ کر اپنی حفاظت کا انتظام کیا تھا۔ لیکن عوام غیر محفوظ اور بے بس تھے۔ چارلس کے بعد امرا نے اپنی طاقت بہت بڑھا لی۔ اور اسی زمانہ میں شمالی یورپ کے باشندے جو "شمالی" کہلاتے تھے حملے کرنے لگے۔ ظلم و ستم اور بدامنی کا دور شروع ہو گیا۔ زبردست زیردست کی املاک پر قبضہ کر لیتے۔ کمزوروں کو زبردستی غلام بنا لیتے اور بے خوف و خطر قانون شکنی کرتے تھے۔ لیکن ان کو روکنے والی کوئی طاقت نہ تھی۔ ان حالات سے تنگ آ کر عام باشندوں نے ان امرا سے جن کے علاقہ میں وہ آباد تھے، حفاظت کی درخواست کی۔ اور اس طرح وہ نظام وجود میں آیا جو جاگیری

نظام کہلاتا ہے۔ اور یہ نظام دسویں صدی سے سولہویں تک یورپ پر چھایا رہا۔

جاگیری نظام کی یہ بنیادی خصوصیت تھی کہ اس میں بادشاہ و امرا اور آقا و رعیت سب کے حقوق و فرائض معین تھے اور ان کے تعلقات کی نوعیت باہمی معاہدہ کی تھی، جس کی پابندی دونوں فریقوں کے لئے لازمی تھی۔ بادشاہ، جاگیردار، رعیت سب کی حیثیت فریقین معاہدہ جیسی تھی۔ بادشاہ کو جاگیرداروں پر وہی اختیارات حاصل تھے جو وہ ان سے علٰحدہ علٰحدہ طے کرتا تھا۔ اور جاگیرداروں کی اطاعت بادشاہ سے ان معاہدوں کی پابندی سے مشروط تھی۔ اگرچہ جاگیری نظام میں بہت سی خرابیاں تھیں۔ اور یورپ کے معاشروں پر اس کے بُرے اثرات بھی پڑے لیکن یہ نظام چونکہ حقوق و فرائض کے تعین اور باہمی معاہدوں کی اساس پر قائم تھا اس لئے حکمرانوں کی مطلق العنانی دستوری حکومت کی شکل اختیار کرنے لگی۔ اس نظام میں ایک طرف تو بادشاہ کا اقتدار کمزور ہوگیا تھا اور دوسری طرف آقا اور رعیت کے تعلقات معاہدوں کے مطابق قائم ہوتے تھے۔ نیز ان معاہدوں کی رُو سے نہ صرف محکوم بلکہ حاکم کے لئے بھی شرائط معاہدہ کو پورا کرنا ضروری تھا۔ اور اس طرح حکومت و اطاعت دونوں کی نوعیت مشروط ہوگئی تھی۔ حاکم اور محکوم کے تعلقات کی نوعیت میں اس تبدیلی کا نتیجہ یہ نکلا کہ حکمراں کی مطلق العنانی کو روکنے، دستوری پابندیاں عائد کرنے اور حکمراں کو فرائض کی تکمیل پر مجبور کرنے کا رجحان بڑھنے لگا۔ چنانچہ یہ نظریہ مُدون ہوگیا کہ حکومت کے قیام کے محرک کچھ مقاصد ہوتے ہیں۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے حکمراں کی اطاعت کی جاتی ہے اور حکمراں پر یہ لازم ہے کہ وہ ان مقاصد کے حصول کے لئے اپنے فرائض پورے کرے۔ عوام نے امن و انصاف حاصل کرنے کے لئے جاگیرداروں کی اطاعت قبول کی تھی اور یہ تصوّر موجود تھا کہ اگر جاگیردار اپنے وعدہ کی پابندی نہ کرے تو رعیّت اس کی اطاعت کرنے کی پابند نہیں رہتی۔ آگے چل کر یہی نظریہ بادشاہوں پر بھی منطبق کیا جانے لگا اور بادشاہ کی اطاعت بھی مشروط قرار دی جانے لگی۔ اس کے ساتھ ہی امرا میں بھی یہ خیال عام ہونے لگا کہ شہنشاہیت کے فروغ سے حکمرانوں میں مطلق العنانی کا جو رجحان ترقی کر گیا ہے اس کو روک کر شاہی اقتدار کو محدود اور مشروط کر دیا جائے۔ چنانچہ انگلستان میں منشورِ اعظم کا حصول اسی رجحان کا نتیجہ تھا۔ حکمراں کے اقتدار کو مشروط کر دینے سے اس نظریہ کو بڑی تقویت حاصل ہوئی کہ بادشاہ قانون کا تابع ہوتا ہے اور قانون کی برتری کا تصوّر دستوری حکومت کی ترقی کی بنیاد بنا۔

نمایندہ حکومت۔ ازمنۂ وسطیٰ میں جو اثرات کام کر رہے تھے اور جو حالات پیش آئے ان کی وجہ سے اس تصوّر کو بہت ترقی ہوئی کہ حکمراں کے اختیارات محدود ہوں۔ وہ قانون کا تابع ہو اور اس کی حکومت پر دستوری پابندیاں عائد کی جائیں۔ لیکن ان نظریات کو روبہ عمل لانے کے لئے ایسے ادارہ کی ضرورت تھی جو حکمراں کو قانون و دستور کا پابند رکھ سکے۔ یہ ادارہ اسی وقت قائم ہوسکتا تھا جب سیاسی شعور بیدار ہوتا اور عوام کو حکومت میں حصّہ لینے کا خیال پیدا ہوتا۔ ازمنۂ وسطیٰ میں وہ سیاسی بیداری تو نہ تھی جس کی وجہ سے پارلیمنٹی نظام ترقی کرکے طاقت حاصل کرتا۔ لیکن مختلف ممالک میں مختلف حالات کے تحت ایسے نمایندہ اداروں کی ابتدا ہوگئی جو آگے چل کر بہت بڑی جمہوری قوت بن گئے۔

انگلستان۔ نمایندہ حکومت کا طریقہ سب سے پہلے انگلستان میں اختیار کیا گیا۔ اینگلو سیکسن زمانہ میں بھی یہ رواج تھا کہ بادشاہ

امراء اور کلیسہ کے اعلیٰ عہدہ داروں کو طلب کر کے ان سے مشورہ کرتے تھے اور حتمی منظوریاں لیتے تھے۔ نارمن عہد سے پہلے بھی علاقہ داری کا عدالتیں مندوبوں پر مشتمل ہوتی تھیں۔ بارہویں صدی میں ہنری دوم نے ان عدالتوں میں مندوبوں کی شرکت کو لازمی کردیا تاکہ عدالتی کام میں بادشاہ کو مدد ملے۔ یہ نمایندگی ہی انگلستان میں نمایندہ مجالس کا آغاز ثابت ہوئی۔ برطانیہ میں ٹیوٹنی مجالس کی قسم کا کوئی ادارہ نہ تھا۔ اور اینگلوسیکسن عہد کی "مجلس عقلا" دراصل بادشاہوں کی مشیر جماعت تھی جس کا کوئی دستور نہ تھا اور جس کا انحصار بالکلیہ بادشاہ کی مرضی پر تھا۔ نارمن فتح کے بعد مجلس شاہی قائم ہوئی جو بڑے جاگیرداروں اور بادشاہ کے مقرر کردہ ارکان پر مشتمل ہوتی تھی۔ تیرھویں صدی میں مختلف علاقوں کے منتخب کردہ نمایندے بھی شاہی فرمان کے مطابق مجلس شاہی فرمان کے مطابق مجلس شاہی میں شریک ہونے لگے۔ اور مجلس کے اجلاسوں کو پارلیمنٹ کہا جانے لگا۔ برطانوی نظام حکومت کی تاریخ دراصل اسی مجلس کے ارتقاء، مختلف شعبوں میں اس کی تقسیم اور اختیارات کے حصول پر مشتمل ہے۔ مجلس شاہی کے مختلف شعبوں میں سب سے بڑی اور اہم مجلس اعلیٰ تھی جو قومی مجلس قانون سازی کی ابتدائی شکل تھی۔ آگے چل کر یہ اصول قائم ہوا کہ پارلیمنٹ کو قانون سازی اور عدلیہ کے اختیارات تو حاصل ہیں لیکن مالی منظوریوں اور محاصل کا تصفیہ اس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک کہ امراء اور اضلاع کے نمایندے بھی تعاون نہ کریں۔ چونکہ بادشاہ کی مالی ضروریات میں بہت اضافہ ہو رہا تھا اس لئے ان کی منظوری میں سہولت کے پیش نظر مختلف علاقوں کی عدالتوں کا یہ مستقل فرض قرار دیا گیا کہ وہ پارلیمنٹ کے لئے نمایندے منتخب کرکے بھیجا کریں۔ ابتدا میں اسی فرض کو سیاسی قوت کا ذریعہ تصور کرنے کے بجائے ایک بار سمجھا جاتا تھا۔ کیونکہ اس وقت نظام حکومت پر اثر انداز ہونے کے لئے نمایندہ ادارے قائم کرنے کا نہ تو تصور تھا اور نہ اس کی کوشش کی گئی تھی۔

اس دوران میں انگلستان کے قانون عامہ نے ایک مرتب شکل اختیار کرلی تھی۔ یہ قانون ہنری دوم کی قائم کردہ عدالتوں کے فیصلوں پر مبنی تھا۔ اور ان فیصلوں کی تدوین سے یہ فائدہ ہوا کہ انگلستان میں تمام ملک کے لئے ایک مشترکہ قانون بننے لگا۔ قانون و دستور کی اہمیت بڑھ جانے اور بادشاہ کو اس کی پابندی پر مجبور کرنے کے خیال نے اس قدر ترقی کی کہ شاہ جان کے خلاف امرائے ایک متحدہ سیاسی جماعت کی شکل اختیار کرلی اور ۱۲۱۵ء میں اس کو منشور اعظم یا میگنا کارٹا عطا کرنے پر مجبور کردیا۔ یہ منشور حاصل کرنے کے لئے مختلف طبقوں نے متحدہ کوشش کی تھی اور ہر طبقہ کو سیاسی حقوق کا مستحق تسلیم کیا گیا تھا۔ اس منشور کی دو اہم ترین دفعات جن سے جمہوری حقوق حاصل کرنے میں مدد ملی یہ تھیں کہ کوئی شخص اس وقت تک قید، محروم املاک، خارج از قانون یا جلاوطن نہ کیا جائے گا یا اس کو کسی اور طریقہ سے نقصان نہ پہنچایا جائے گا جب تک کہ قانون اس کا فیصلہ کرکے سزا نہ دے۔ نیز یہ کہ انصاف نہ تو فروخت کیا جائے گا۔ نہ کسی شخص کو انصاف سے محروم رکھا جائے گا۔ اور نہ کسی سے انصاف کرنے میں تاخیر کی جائے گی۔ بادشاہ کو منشور کی دفعات کی پابندی پر مجبور کرنے کے لئے جو طریقہ تجویز کیا گیا اس سے حکومت پر پابندی عائد ہوگئی۔ معاشرہ کی ضروریات کو ملحوظ رکھنے کے لئے مسلّمہ روایات کو بطور قانون تسلیم کرلیا گیا اور اس طرح پابند ملوکیت کا اصول نافذ ہوگیا۔ چودھویں صدی کے آغاز میں

پارلیمنٹ کے دو ایوان ہو گئے دارالامرا اور دارالعوام۔ امیروں کے ایوان میں اُمراء اور کلیسا کے اعلیٰ عہدہ دار ہوتے تھے اور دارالعوام میں مختلف علاقوں کے نمایندے۔ اس زمانہ میں پارلیمنٹ صرف محاصل عائد کرنے کا ذریعہ نہ تھی بلکہ قانون ساز ادارہ بن گئی تھی۔ اور نظامِ حکومت کی ایک مستقل خصوصیت تھی۔ چنانچہ پارلیمنٹ کو بادشاہ کے اختیارات پر دستوری پابندی عائد کرنے کا ذریعہ بنایا گیا۔ تاہم بادشاہ پارلیمنٹ کے قانون میں ردو بدل کر دیتا تھا اور یہ شاہی اختیار سترھویں صدی کے آخر تک استعمال ہوتا رہا۔ چودھویں صدی میں جنگ صد سالہ جاری تھی۔ اور پارلیمنٹ نے مختلف موقعوں پر اس جنگ کے لئے رقمی منظوری دینے سے انکار کر کے یہ چار اہم حقوق حاصل کر لئے۔ قانون بنانا۔ محاصل عائد کرنا۔ محاصل کے مداتِ صرف کا تعین کرنا اور بادشاہ کو معزول کرنے یا کسی کو بادشاہ بنانے کا فیصلہ کرنا۔ پارلیمنٹ کو مؤخر الذکر اختیار ۱۳۲۷ء میں ایڈورڈ دوم اور ۱۳۹۹ء میں رچرڈ دوم کو معزول کرنے اور ہنری چہارم کو بادشاہ بنانے سے حاصل ہؤا۔

فرانس اور اسپین۔ انگریزوں کے بعد فرانسیسی جمہوری استحکام کی طرف بڑھے ۹۸۷ء میں امیروں اور جاگیرداروں نے کیپٹ کو شاہِ فرانس منتخب کیا تھا جس کے جانشینوں نے صدیوں حکومت کی اور ان کے عہد میں فرانس کی حالت بہتر ہونے لگی۔ ان بادشاہوں نے مشورہ کے لئے ایک کونسل بنائی، جو امرا اور اہلِ کلیسہ پر مشتمل تھی۔ بادشاہ نے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی رعایا پر اعتماد کرتے اور اس سے مشورہ لیتے ہیں نازک اور اہم مواقع پر اپنی پسند کے نمایندوں کو طلب کر کے ان سے مشورہ کرتا تھا۔ نمایندوں کی تعداد اور کونسل کی نوعیت مدت تک غیر متعین رہی۔ فلپ چہارم کے عہد میں پوپ سے کش مکش بڑھ گئی، اور بادشاہ کو رعایا کی امداد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چنانچہ اس نے ۱۳۰۲ء میں فرانس کے کمیونوں کو اپنے نمایندے کونسل میں بھیجنے کی دعوت دی۔ یہ کونسل آگے چل کر اسٹیٹس جنرل کہی جانے لگی۔ اسٹیٹس جنرل تین طبقوں کی مجلس تھی۔ اور تین علٰحدہ ایوانوں میں منعقد ہوتی تھی۔ مجلس کے یہ تین طبقے اہلِ کلیسا، امرا اور نمایندگانِ عوام تھے۔ جن میں شدید اختلافات تھے اور اسی وجہ سے یہ مجلس برطانوی پارلیمنٹ کی طرح جمہوری جدوجہد کو آگے نہ بڑھا سکی۔ فرانس میں صوبے خود مختار تھے اور بادشاہ ہر صوبہ دار سے علٰحدہ تصفیہ کر کے رقمیں حاصل کر لیتا تھا۔ طبقہ داری اور معاشرتی اختلاف کا یہ حال تھا کہ ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے اتفاق نہ کرتا اور عوام نمایندوں کے فیصلے قبول کرنے سے انکار کر دیتے۔ ۱۳۱۷ء میں فرانس کے مختلف شہروں اور علاقوں کو حقِ نمایندگی دیا گیا۔ اس طرح انتخابی اصول نافذ ہو گیا اور امرا و اہلِ کلیسہ کے علاوہ عوام کو بھی نمایندگی مل گئی۔ لیکن بادشاہ اپنی طاقت بڑھا کر اسٹیٹس جنرل سے بے نیاز ہو گئے اور محاصل وصول کرنے اور جنگ و صلح کرنے کے اختیارات اس کی منظوری کے بغیر استعمال کرنے لگے۔ چنانچہ فلپ کے بعد دو سو سال تک اس کا اجلاس طلب نہ کیا گیا۔

اسپین کی ریاست اراگان میں ۱۱۳۳ء میں اور کاسٹیل میں ۱۱۶۲ء میں نمایندہ اسمبلیاں قائم کی گئیں جو کورٹیز

کہلاتی تھیں اور فرانس کی اسٹیٹس جنرل کے مماثل تھیں۔ ان میں طبقات کی نمائندگی ہوتی تھی اور طبقہ داری اختلافات ترقی کی راہ میں مشکلات پیدا کردیتے تھے۔ اسمبلیوں میں نمائندگی کا اصول بھی مقرر نہ تھا۔ کاسٹیل کی اسمبلی کو محاصل کی وصولی اور صرف پر اختیارات حاصل تھے۔ لیکن اختیارات کو مؤثر بنانا شہری نمائندوں کی جمہوریت پسندی پر منحصر تھا۔ کیونکہ ان ریاستوں میں عدمدیت روبہ ترقی تھی۔ ان بڑے ملکوں کے علاوہ ۹۳۰ء سے ۱۲۶۳ء تک آئس لینڈ میں جمہوری حکومت رہی اور آزاد شہریوں کی قومی مجلس قائم کی گئی تیرہویں صدی میں ناروے نے اس پر قبضہ کرلیا۔

شہری خود اختیاری۔ تجارت اور صنعت کی ترقی کے باعث شہروں کو فروغ ہوا اور ازمنۂ وسطیٰ میں بھی اٹلی اور مغربی یورپ میں خود مختار شہری ریاستیں قائم ہوگئیں۔ اٹلی کی شہری ریاستیں بارہویں صدی سے ترقی کرنے لگی تھیں اور سیاسی و معاشی سرگرمیوں کے اعتبار سے یونانی ریاستوں کے مماثل سمجھی جاتی تھیں۔ ان میں جمہوری ترقی بھی ہوئی تاہم یہاں ایتھنز جیسی جمہوریت قائم نہ ہوسکی۔ ان شہروں کی خود مختاری کا سبب گیارہویں اور بارہویں صدی میں ان کی آبادی اور دولت میں اضافہ ہے۔ تجارت اور سرمایہ کے کاروبار کی ترقی سے یہاں سیاسی شعور رکھنے والا اور اقتدار کا خواہش مند طبقہ بن گیا۔ جس نے خود اختیار اجتماعی ادارے قائم کرنے کی تحریک چلائی جو کمیون کہے جاتے تھے۔ پہلے اس کے ارکان کی تعداد محدود تھی۔ اور ہر رکن ادارہ کے شرائط پر عمل کرنے کا حلف اٹھاتا تھا۔ پھر اس میں وسعت ہوئی اور تمام شہریوں نے مشترکہ نظم و نسق قائم کرنے کا حلف لے کر ایک جمہوری اسمبلی کی شکل اختیار کرلی جو آرنگو کہی جاتی تھی۔ ابتداء میں کمیونوں کی حکومت جمہوری تھی۔ نظم و نسق کے لئے قنصل مقرر کئے جاتے تھے۔ جن کو مشورہ دینے کے لئے ممتاز شہریوں کی ایک کونسل ہوتی تھی۔ قنصلوں کا انتخاب آرنگو کرتی تھی۔ یہی عوامی مجلس قانون ساز تھی۔ اور عہدہ داروں کے تعاون سے حکومت کی پالیسی پر نگرانی رکھتی تھی۔ تیرھویں صدی میں قنصلوں اور ممتاز شہریوں کی کونسل نے آرنگو کے اختیارات قانون سازی حاصل کرلئے۔ شہروں کی حکومت میں عوام کو مباحثہ کرنے کا حق نہ رہا اور حکومت کا کام عہدہ داروں کی ایک مجلس عاملہ کے سپرد ہوگیا۔ ان شہری ریاستوں میں جمہوریت اس لئے زوال پذیر ہوگئی کہ یونانی ریاستوں کی طرح یہاں بھی مقامی تعصب بہت بڑھ گیا۔ خوراک حاصل کرنے کے لئے شہری ریاستوں نے اطراف کے علاقے فتح کرنے شروع کردئے اور شہروں میں باہمی جنگیں شروع ہوگئیں۔ اس سے فوجی قوت کمزور ہوتی گئی۔ اور پندرھویں صدی میں کئی شہروں میں جابریت قائم ہوگئی۔

اٹلی۔ فلورنس ان شہروں میں سب سے زیادہ جمہوری تھا اور تیرھویں صدی میں یہاں جمہوریت کو بہت ترقی ہوئی شہر فلورنس کے دستور میں تیرھویں اور چودھویں صدی میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں۔ اور حکومت اس اعتبار سے جمہوری رہی کہ شہریوں کے عام اجتماع میں جو پارلیمنٹو کہلاتا تھا مجسٹریٹوں کے انتخاب میں حصہ لیتے تھے۔ لیکن شہری حقوق صرف ان لوگوں کو حاصل تھے جو پیشہ وارانہ انجمنوں کے رکن ہوتے تھے۔ ۱۲۸۲ء کے دستور میں اختیا

صرف چھ بڑی انجمنوں کے سربراہوں کے تفویض کردئے گئے تھے اور اس طرح تجارتی عدیدیت قائم ہوگئی تھی۔ لیکن اس کے اثرات اس لئے بہت محدود ہوگئے تھے کہ ان سربراہوں کی مدتِ عہدہ صرف دو ماہ ہوتی تھی۔ ۱۳۲۸ء میں دستور میں ترمیم ہوئی اور سیاسی نمائندگی کی اساس زیادہ وسیع کردی گئی۔ منتخب کردہ عہدہ داروں کی درجہ بندی کے لئے قرعہ اندازی ہونے لگی اور عہدہ کی مدت ختم ہونے کے بعد عہدہ داروں سے مواخذہ کرنے کا اصول اختیار کیا گیا۔

ان شہروں میں وینس بہت مشہور اور ترقی یافتہ تھا۔ یہ ساتویں صدی کے آخر میں ہی جمہوریہ بن گیا۔ صدرِ حکومت کو ڈاج کہتے تھے، جس کو شہریوں کی اسمبلی منتخب کرتی تھی۔ مجسٹریٹوں کے کاموں کو منظور یا نامنظور کرنے کا اختیار بھی اسی اسمبلی کو تھا۔ ۱۲۹۷ء میں چند ممتاز تاجروں کے خاندانوں کا اقتدار بڑھ گیا۔ اور ان خاندانوں کے سرگروہ جمہوریہ کی مجلسِ اعلےٰ کے رُکن ہونے لگے۔ اس طرح یہ جمہوریہ تجارتی عدیدیہ بن گیا۔ ۱۳۱۰ء میں مجلسِ اعلیٰ دس ارکان پر مشتمل مجلسِ عاملہ کا انتخاب کرنے لگی جو نظم ونسق کی ذمہ دار ہوتی تھی اور مجلسِ اعلیٰ کے سامنے جوابدہ تھی۔

فرانس اور جرمنی۔ فرانس اور نیدرلینڈ میں بادشاہی کی مقبولیت کے باعث شہری جمہوریت ترقی نہ کرسکی۔ لیکن خود مختار شہر یہاں بھی موجود تھے۔ ان شہروں میں حکومتی ادارے اطالوی شہروں کے مماثل تھے۔ لیکن ان کی پارلیمنٹوں میں تمام شہریوں کی نمائندگی کبھی کبھی ہوتی تھی۔ کئی شہروں میں پیشہ واری انجمنوں کو شہر کی حکومت میں حصّہ دیا جاتا تھا۔ بارھویں صدی میں فرانس کے شہری جمہوریوں میں سب سے زیادہ جمہوری مارسائی کا کمیون تھا۔ یہاں شہریوں کو حصول عہدہ کے مساوی حقوق تھے۔ شہریوں کی اسمبلی تمام اہم فیصلے کرتی تھی اور نظم ونسق کی ذمہ دار مجلسِ اعلیٰ مختلف پیشہ داری انجمنوں کے منتخب کئے ہوئے نمائندوں پر مشتمل ہوئی تھی۔ شمالی فرانس اور فلینڈرس میں پیشہ واری مفاد کے تحفظ اور ترقی کے لئے حکومتِ خود اختیاری قائم کرنے میں شہریوں نے بہت مدد دی۔ لیکن شمالی شہروں میں عوامی اسمبلی کے اجلاس کم ہوتے تھے اور تجارتی انجمنوں کے عہدہ دار حکومت کے کاموں میں زیادہ حصّہ لیتے تھے۔

فرانس میں شہروں کی ایک اور قسم منشور یافتہ شہروں کی تھی جو اٹلی کے کمیونوں سے اس اعتبار سے مختلف تھے کہ یہ بادشاہ کا اقتدار تسلیم کرتے تھے اور جن شہروں میں کمیون بنے ان کی حیثیت خود مختار ریاست کے بجائے خود اختیار میونسپلٹیوں کی تھی۔ بارھویں صدی میں ان شہروں نے جاگیرداروں کا اقتدار ختم کرنے کے لئے آپس میں اتحاد کیا۔ اُنھوں نے تجارت کے ذریعہ جو کثیر دولت پیدا کی تھی اس کی مدد سے حقوق اور مراعات حاصل کرنے لگے اور بتدریج خود اختیار ہوگئے۔ ان شہروں میں زیادہ دولت مند لوگ شہریوں کی اسمبلی پر حاوی ہونے لگے اور آخرکار بادشاہ نے ان کی بلدی خود اختیاری بھی محدود کردی۔

جرمنی میں بھی خود اختیار شہروں کو بہت ترقی ہوئی۔ ہر شہر میں شہریوں کی اسمبلی ہوتی تھی جس کو رات کہتے تھے۔ چونکہ جرمنی میں شاہی اقتدار کمزور تھا۔ اس لئے یہاں کے شہروں اور ان کی اسمبلیوں پر پابندیاں نہ تھیں۔ تاہم ان شہروں کی حکومت اور مجالس میں جمہوریت کہیں کم تھی اور کہیں زیادہ۔

سوئٹزرلینڈ۔ سوئٹزرلینڈ میں بھی شہری خود اختیاری کو ترقی ہوئی۔ لیکن یہاں شہروں کے مقابلہ میں دیہی کینٹن زیادہ جمہوری تھے۔ کینٹنوں میں زندگی سیدھی سادی تھی۔ آبادی خود مکتفی تھی۔ باشندوں میں مساوات تھی۔ اور ان کے اہم مسائل زراعت، چراگاہوں اور جنگلوں کے انتظام تک محدود تھے۔ اس لئے یہاں راست جمہوریت کے قیام میں آسانی ہوئی۔ سوئٹزرلینڈ کی آزادی کی ابتدا ۱۲۹۱ء میں ایک معاہدہ سے ہوئی تھی۔ جو ہیپسبرگ خاندان کے تسلط کا مقابلہ کرنے کے لئے تین کینٹنوں کے باشندوں میں ہوا تھا۔ رفتہ رفتہ دوسرے کینٹن بھی اس معاہدہ میں شامل ہو گئے۔ اور اس طرح جمہوریۂ سوئٹزرلینڈ کی بنیاد پڑی۔ چودھویں صدی میں اس معاہدہ نے ایک عہدیہ کی شکل اختیار کر لی۔ جو در اصل چند کینٹنوں کا ایسا محالفہ تھا جس کے مطابق وہ مشترکہ مفاد والے مسائل پر اپنے نمایندوں کی مجلس میں جو ڈائٹ کہی جانے لگی، مباحثہ کرنے پر متفق ہو گئے تھے۔ لیکن ڈائٹ کو یہ اختیار نہ تھا کہ وہ کسی کینٹن کو مجبور کرے اس لئے اختلافی مسائل متعلقہ کینٹن کے اربابِ اختیار سے رجوع کئے جاتے تھے۔ کینٹن میں حکومت کے اختیارات عوامی مجلس کو حاصل تھے جو چودہ سال سے زیادہ عمر کے شہریوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ اور یہی مجلس کینٹن کے مجسٹریٹوں اور چیف مجسٹریٹ کا انتخاب کرتی تھی۔ اس کو قوانین منظور یا نامنظور کرنے کا اختیار تھا۔ اور جنگ، صلح اور خارجی تعلقات کا فیصلہ بھی یہی مجلس کرتی تھی۔ آگے چل کر متعدد کینٹنوں میں نمایندہ مجلس بھی قائم ہوئی۔ لیکن اہم امور عوامی مجلس ہی طے کرتی تھی۔ صرف بڑے کینٹنوں اور شہروں میں جہاں آبادی زیادہ تھی نظم و نسق عوامی مجلس کے بجائے نمایندہ مجلس کے تفویض کیا گیا۔

سوئٹزرلینڈ کے کینٹنوں میں اوری، شویز، انٹروالڈن، گلارس، زوگ اور اپنزل میں خالص جمہوریت تھی۔ عوامی مجالس تھیں جن کا معمولی جلسہ میں ایک مرتبہ ہوتا تھا اور اہم مسائل کے تصفیہ کے لئے خاص جلسے طلب کئے جاتے تھے۔ عوامی مجلس کی صدارت ایک اعلیٰ عہدہ دار کرتا تھا۔ کینٹنوں کی یہ عوامی مجالس مقتدرِ اعلیٰ تھیں۔ چودھویں صدی میں بعض شہری کینٹنوں میں نظم و نسق کے لئے انتظامی مجالس قائم کی گئیں۔ شہری علاقوں کے باہر انتظامی مجالس بھی عوامی مجالس کے تحت تھیں۔ پرانے کینٹنوں میں جمہوری حکومت کی ترقی کے باعث محکوم علاقوں کا حقِ خود اختیاری بھی تسلیم کر لیا گیا اور اس طرح سوئٹزرلینڈ میں وہ مسئلہ حل ہو گیا جو ایتھنز میں نہ ہو سکا تھا۔ اس کامیابی کا ایک اہم سبب سوئٹزرلینڈ کے سادہ لباس اور معاشی حالات بھی تھے۔

سوئٹزرلینڈ کے شہروں میں امورِ عامہ کی نگرانی کے لئے کونسلیں قائم کی گئیں۔ جو بعض جگہ انتخابی اور بعض جگہ تعاونی ہوتی تھیں۔ بڑے شہری کینٹنوں میں یہ رجحان بڑھا کہ عوامی مجلس کے جلسے کم ہوا کریں۔ چنانچہ جن کینٹنوں میں یہ مجلس آخری فیصلہ کرنے والا ادارہ تھی وہاں مراجعہ کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ عوامی مجلس کا جلسہ طلب نہ کرنے کے باوجود منظوری یا نامنظوری کا حق عوام کے لئے محفوظ رکھا گیا اور یہی مقتدرِ اعلیٰ رہے۔ عوامی مجلس کا اختیارِ حکمرانی ایک یا کئی کونسلوں کو مل گیا۔ جب پرانے کینٹنوں میں بھی آبادی بہت بڑھ گئی تو راست جمہوریت کے بجائے حکومت کے لئے نمایندہ ادارے

قائم کرنے پڑے۔ لیکن حکومت پر عوام کی مؤثر نگرانی تھی۔

وفاقی جمہوریت ۔ اگرچہ وفاقی جمہوریت کا تصوّر ازمنۂ وسطیٰ میں پوری طرح متشکل نہ ہؤا تھا۔ تاہم چھوٹی آبادیوں میں وفاقی جمہوریت عملاً نافذ ہوگئی تھی۔ اس کے جمہوری نظام کی اکائی خود مختار گاؤں تھا۔ جو مرد شہریوں کے اجتماعِ عام میں اپنے معاملات طے کرتا تھا۔ گاؤں کے قوانین اور اختیارات جُداگانہ ہوتے تھے۔ یہ لیگ چند اضلاع کا عہد یہ تھی جن کو کمیونوں میں تقسیم کردیا گیا تھا اور خود مختار گاؤں کے نمایندے بہت آسان طریقے سے منتخب ہو کر کمیونوں اور اضلاع کی مجالس کی منزلیں طے کرکے لیگ کی ڈائٹ کے رُکن ہو جاتے تھے۔

نمائندہ طرزِ حکومت کا آغاز اور اس اصول کا پہلے مقامی اور پھر قومی اداروں میں نفاذ جمہوری ترقی کی طرف ایک بہت اہم قدم تھا۔ اس طرح تاجروں کی انجمنیں اور عوام حکومت میں مؤثر حصّہ لینے لگے۔ جمہوری جدوجہد کی بنیاد یہ اصول بن گیا کہ حکمران امورِ مملکت کے بارے میں رعایا کے نمایندوں کے توسط سے اس کی مرضی معلوم کرے اور آگے چل کر اس اصول نے اتنی ترقی کرلی کہ رعایا کی مرضی حکمرانوں پر غالب ہوگئی۔

سوال و جواب

طیارہ میں نماز

راولپنڈی سے اقبال احمد خاں صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ نماز کے اوقات آفتاب کے طلوع و غروب کی بنا پر مقرر کئے گئے ہیں لیکن موجودہ دور میں سائنس کی ترقی کے باعث ایسے متعدد مسائل پیدا ہوگئے ہیں جن کے پیش نظر اس فقہی اصول کو برقرار رکھنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حال ہی میں یہ خبر شائع ہوئی ہے کہ امریکہ نے ایسے طیارے بنالئے ہیں جن کی رفتار پندرہ سو میل فی گھنٹہ ہے۔ اور یہ خبر پڑھنے کے بعد قدرتی طور پر ذہن میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اگر سورج کی رفتار کے ساتھ طیارہ پرواز کرے تو ایک نماز کے بعد دوسری نماز ادا کرنے کے لئے تعین و تقدیر وقت کا اصول کیا ہوگا۔ اگر طیارہ آفتاب کو پیچھے چھوڑتا ہوا پرواز کرے تو اوقات کی ترتیب کیا ہوگی۔ اور طیارہ چلاتے ہوئے طیارچی نماز کس طرح ادا کرے گا۔

اُمید ہے کہ آپ براہِ کرم ان سوالات کا جواب عنایت فرمائیں گے۔

جواب۔ آپ نے جو سوالات تحریر فرمائے ہیں وہ چند سال قبل خود میرے ذہن میں بھی آئے تھے اور میں نے ان کو حل کرنے کی کوشش کی تھی۔ چنانچہ ۱۹۴۸ء میں جوہری توانائی کے متعلق میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس میں ایک امکانی تصور پیش کیا گیا تھا۔ جو فقہی اقدار پر براہِ راست اثر انداز ہوتا تھا۔ لیکن یہ گمان تک نہ تھا کہ سات آٹھ سال کے بعد ہی وہ امکان ظہور میں آجائے گا۔ اس مضمون میں یہ بتلایا گیا تھا کہ اگر مستقبل قریب میں کوئی ایسا طیارہ ایجاد ہوگیا جس کی رفتار ہزار میل فی گھنٹہ سے زیادہ ہو اور وہ مشرق سے مغرب کی طرف سفر کرے تو اس پر سفر کرنے والوں کے لئے اوقاتِ نماز کی فقہی قدریں بدل جائیں گی۔ کیونکہ وہ طیارہ سورج کے ساتھ ساتھ سفر کرے گا۔ اگر وہ ظہر کے وقت پرواز کرے، تو جب تک وہ اس رفتار سے اُڑتا رہے گا اس کے لئے ظہر ہی کا وقت رہے گا۔ اور فقہی اصول سے شمسی معیار کے مطابق عصر کا وقت نہ آئے گا۔ اور اگر رفتار ڈیڑھ دو ہزار میل فی گھنٹہ ہو جائے تو اوقات نماز کی فقہی قدریں اُلٹ جائیں گی۔ یعنی اس طیارہ نے اگر عشاء کے وقت پرواز شروع کی ہے تو اس عشاء کے بعد صبح نہ آئے گی بلکہ عشاء کے بعد مغرب کی، مغرب کے بعد عصر کی، پھر ظہر کی اور پھر صبح کی نماز کا وقت آئے گا۔

سورج خود وقت نہیں۔ وقت معلوم کرنے کا ایک آلہ اور ذریعہ ہے۔ اگر یہ آلہ کسی وقت کارآمد نہ ہو تو کوئی دوسرا ذریعہ اختیار کرلیا جائے گا۔ اب مسافر سورج کی بجائے اپنی گھڑی سے کام لے گا۔ اگر گھڑی کے حساب سے دوسری نماز کا وقت آگیا ہے تو سورج خواہ کہیں ہو وہ اپنی وہی دوسرے وقت کی نماز ادا کرے گا ــــ سورج محض آلہ ہے اندازۂ وقت کا

نہ کہ مقصود۔ غرض مقصد سے ہونی چاہئے نہ کہ ذریعے سے۔ جس طرح رویتِ ہلال کی صرف یہی اہمیت ہے کہ چاند ایک ذریعہ ہے آغازِ ماہ معلوم کرنے کا۔ مقصد صیام یا عید یا دوسری تقریبات ہیں نہ کہ رویتِ ہلال۔ اسی طرح سورج کی اہمیت صرف یہی ہے کہ اس سے وقت معلوم کیا جائے۔ پیشِ نظر صورت میں یا تو گھڑی کے مطابق موجودہ ترتیب سے نمازیں ادا کی جائیں اور سورج ہوجا چھوڑی جائے۔ یا پھر سورج ہی کے مطابق اُلٹی ترتیب سے یعنی صبح، ظہر، عصر، مغرب، عشاء کی بجائے عشاء، مغرب، عصر، ظہر، اور صبح پڑھی جائے۔ دونوں صورتیں درست ہیں۔ مقصود نہ سورج ہے نہ ترتیب نفسی مقصود عبادت ہے۔ اور سچ پوچھئے تو ہمارا موجودہ طریقۂ نماز بھی اصل مقصود نہیں۔ چنانچہ ایسے طیارے کا پائلٹ نہ ہماری طرح تحریمہ باندھے گا، نہ ہماری طرح قیام نہ رکوع، قومہ، سجدہ، قعود اور تسلیم کو ادا کرے گا۔ اس کی نماز ہماری موجودہ حرکات و کلمات کی بھی پابند نہ ہوگی۔ وہ قیاماً و قعوداً و علیٰ جنوبہم یا جالساً ہی اپنی نماز ادا کرے گا۔ اس کا پوری حاضر دماغی کے ساتھ پرواز کرتے رہنا بھی نماز ہی میں داخل ہوگا۔ اگر وہ فقہی نماز ادا کرنے لگے اور پرواز کے فرائض سے غافل ہوجائے تو تمام مسافروں کی زندگی ختم ہوجائے گی اور اس کی یہ نماز معصیت ہوگی۔

یہ ہے آپ کے سوالات کا جواب لیکن مجھے اس موقع پر ایک خلش بے چین کر رہی ہے کہ ہم ان سوالات کا جواب کس کے لئے دے رہے ہیں؟ اس کے لئے جو پندرہ سو میل یا اس سے بھی زیادہ فی گھنٹہ چلنے والے طیارے کو چلا رہا ہو اور وہ ۔ ۔ ۔ ۔ مسلمان ہو اور ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ پھر نمازی ہو ــــ لیکن ایک "مسلمان" اور "نمازی" جب تک اس مقام پر پہنچے گا اس وقت تک یہ قدریں بھی بدل چکی ہوں گی اور سوال و جواب کا انداز بھی بدل چکا ہوگا۔ زمانہ ارتقا کی طرف تیزی کے ساتھ ــــ طیارے سے کہیں زیادہ تیزی کے ساتھ ــــ آگے بڑھتا جائے گا۔ وہ نہ کسی قوم کی پرواہ کرے گا نہ کسی کے مسلک و فقہ کی۔ اور ہم جس مقام کے مسائل حل کرنے میں دس دن لگائیں گے زمانہ اس مقام سے سو سال آگے ہوچکا ہوگا۔ کچھ قومیں زمانے سے آگے سوچتی ہیں، کچھ زمانے کے ساتھ چلتی ہیں، اور ہم موجودہ دور کے مسلمان زمانے سے بہت پیچھے بھی سوچنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

(محمد جعفر)

رئیس احمد جعفری

نقد و نظر

جماعت مجاہدین

مولانا غلام رسول مہر کی یہ تازہ تصنیف ابھی حال میں منظر عام پر آئی ہے۔ اس سے قبل مولانا مہر حضرت سید احمد شہید کی مفصل سوانح عمری لکھ چکے ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ سیرۃ سید احمد شہید تحقیقی اعتبار سے سوانحی تاریخ کا شاہکار ہے۔ اسی سلسلہ میں تازہ کڑی جماعت مجاہدین ہے۔ اس کتاب میں مہر صاحب نے تحقیق کے نئے نئے گوشے بے نقاب کئے ہیں۔ اور ایک ایسے موضوع پر جو تشنگی معلومات کے لحاظ سے اپنا جواب نہیں رکھتا تھا۔ اور جس پر چند صفحات لکھنا بھی جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ مہر صاحب نے ایک مفصل اور مکمل تاریخ لکھ کر تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ یہ کتاب اردو ادب میں ایک گراں بہا اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

یہ کتاب تیس ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں جہاں مجاہد کبیر حضرت سید احمد شہید کی جماعت مجاہدین کے اکابر اور اصاغر کے نادر و نایاب حالات انتہائی کاوش اور دیدہ ریزی سے فاضل مؤلف نے فراہم کئے ہیں، وہاں جماعت مجاہدین کے تنظیمی حالات اور کوائف کا بھی ایسا دلآویز مرقع کھینچا ہے کہ بے ساختہ جی چاہتا ہے ؏

اے مصنف تیرے ہاتھوں کی بلائیں لے لوں

کتاب اگر خشک ہوتی، تو بھی اپنی افادت اور اہمیت کے اعتبار سے اس کی مستحق تھی، کہ اسے پڑھا جاتا، لیکن مہر صاحب کے قلم نے اس میں ایسی گلکاریاں کی ہیں کہ اس کی دلچسپی بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔ کتاب شروع کرنے کے بعد ختم کئے بغیر قرار نہیں آتا۔

کتاب منزل (کشمیری بازار) لاہور نے بڑے اہتمام اور خوبی کے ساتھ یہ کتاب چھاپی ہے۔ کتابت، طباعت، کاغذ بہتر۔ ضخامت ساڑھے تین سو صفحات۔ قیمت کتاب پر درج نہیں ہے۔ غالباً چار روپے ہوگی۔

خلفائے محمد

یہ کتاب محمد ابو النصر نے بڑی تحقیق و تفتیش اور کاوش و محنت سے عربی زبان میں لکھی۔ اور جناب محمد احمد صاحب پانی پتی نے نہایت سلیس، شگفتہ اور رواں ترجمہ کیا ہے۔ اور ادارہ فروغ اردو نے اپنی روایتی شان دل آویزی کے ساتھ شائع کیا ہے۔ یہ کتاب بڑے سائز کے تقریباً سوا سات سو صفحات پر حاوی ہے۔ قیمت دس روپے ہے ملنے کا پتہ

ثقافت
ستمبر
۱۹۸۶
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۰ لاہور
پاکستان
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ تحریر

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

ستمبر ۱۹۵۶ء

جلد ۳ شمارہ ۳

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

ترتیب

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

مصر نے نہر سوئز کو قومی ملکیت قرار دے کر مغربی استعمار کی گرفت سے پوری آزادی حاصل کرلی ہے۔ اگرچہ مصر کی یہ کارروائی حق بجانب ہے لیکن برطانیہ اور فرانس سامراجی نظام کی شہ رگ پر اس وار کو برداشت نہ کرسکے اور اپنے مفاد کی حفاظت کے لئے قوت سے کام لینے کی دھمکیاں دینے لگے۔ اس کے جواب میں روس نے مصری اقدام کی حمایت کی اور اس طرح یہ قضیہ امن عالم کے لئے فوری خطرہ بن گیا۔ روس کی یہ تائید حق کی حمایت کے بجائے شرانگیزی و فتنہ پردازی کے ان اصولوں پر مبنی ہے جو روس کی خارجہ پالیسی میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ورنہ آج سوئز کے بارے میں وہ جس اصول کی حمایت کررہا ہے، درۂ دانیال پر اسی اصول کے اطلاق کا شدید مخالف ہے۔ غرض کہ جمہوری اور اشتمالی دول کی اس باہمی کشمکش کے باعث سوئز کے مسئلہ کا حل دشوارتر ہوگیا ہے۔

نہر سوئز سے برطانیہ کی دلچسپی اس کے سامراجی مفاد پر مبنی رہی ہے۔ جب اس نہر کی تعمیر کو برطانیہ اپنے مفاد کے خلاف سمجھتا تھا تو اس کی شدید مخالفت کرتا رہا۔ چنانچہ محمد علی اور عباس اوّل کو نہر بنانے کی تجاویز مسترد کردینے پر برطانیہ ہی نے آمادہ کیا تھا۔ جب لیسپس نے سعید پاشا سے مراعات حاصل کرکے نہر کی تعمیر شروع کردی تو برطانیہ اس سے بالکل الگ رہا اور اس نے سوئز کمپنی کے حصے بھی نہیں خریدے لیکن انیسویں صدی کے آخر ربع میں جب برطانوی شہنشاہیت کا نیا نقشہ بنایا گیا اور اس کے لئے مصر پر برطانوی اقتدار قائم کرنا ضروری سمجھا گیا تو ڈزریلی کی حکومت نے مصر کے حصے خرید کر پہلے تو نہر پر برطانوی گرفت مضبوط کی اور پھر پورے مصر پر برطانوی اقتدار قائم کردیا۔ نہر کی تعمیر کے نصف سے زیادہ مصارف اور شدید مصائب برداشت کرنے کے باوجود مصر کو نہر پر مالکانہ اور انتظامی حقوق سے جس طرح محروم رکھا گیا، لیسپس کی قریبی رشتہ دار ایوجین ملکۂ فرانس کے ذریعہ نپولین سوم کا ثالثی فیصلہ جس طرح حاصل کیا گیا اور خدیو مصر کو اپنے حصے برطانیہ کے ہاتھ فروخت کرنے پر جس طرح مجبور کیا گیا یہ سب سامراجی ہتھکنڈوں کی شرمناک مثالیں ہیں۔ اس وقت مصر ان تمام باتوں کو برداشت کرنے پر محض اس لئے مجبور تھا کہ وہ کمزور تھا لیکن اب جبکہ سامراجی پنجہ بے جان ہوچکا ہے اور محکوم و مظلوم ممالک میں اپنی آزادی و حقوق کے تحفظ کا جذبہ بیدار ہوگیا ہے مصر کو اس کے جائز حقوق سے محروم رکھنے کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہوسکتی۔

برطانیہ نے سنہ ۱۹۳۶ء کے اینگلو مصری معاہدہ کے مطابق یہ تسلیم کرلیا ہے کہ مصر کو نہر پر حقِ ملکیت حاصل ہے۔ اکتوبر ۱۹۵۴ء کے معاہدہ کے بموجب جون سنہ ۱۹۵۶ء میں علاقۂ سوئز سے برطانوی فوجوں کو واپس بلا کر برطانیہ نے عملاً یہ اعتراف بھی کرلیا کہ

مصری فوج نہر کی حفاظت کا کام بخوبی انجام دے سکتی ہے۔ نہر کے انتظامی ادارہ کو جس معاہدہ کے مطابق اختیارات حاصل تھے وہ بھی ۱۹۶۸ء میں ختم ہو جاتا کیونکہ اس کی تجدید سے مصر نے ۱۹۵۱ء میں ہی انکار کر دیا تھا اور اب تو توسیع کا کوئی بعید امکان بھی باقی نہیں رہا تھا چنانچہ برطانیہ اس بات سے متفق ہو گیا تھا کہ ۱۹۶۸ء میں نہر کا انتظام بھی مصر کے تفویض کر دیا جائے۔ اب اگر قومی مصالح اور مفاد کے تحت مصر نے اپنا مالکانہ حق استعمال کر کے نہر کو قومی ملکیت قرار دے دیا تو برطانیہ اس قدر برہم کیوں ہے؟ برطانوی ہند کی آزادی کے بعد سامراجی تقاضے باقی نہیں رہے اور تجارتی مفاد اور جہازرانی کی آزادی کی ضمانت دینے پر خود مصر بھی آمادہ ہے۔ ان حالات میں اس نازک مسئلہ کا حل یہی ہو سکتا ہے کہ مصر کے اقتدار اعلیٰ کو مجروح کئے بغیر جہازرانی کی پوری آزادی کو برقرار رکھا جائے۔ فرانس کے برعکس برطانیہ سیاسی بصیرت اور تدبر و فراست سے کام لیتا ہے۔ اس لئے غالب امکان یہ ہے کہ تمام دھمکیوں کے بعد آخر کار برطانیہ ایسی تجاویز قبول کرے گا جو آزادانہ جہازرانی کی مؤثر ضمانت ہوں۔ لیکن اس کے بعد وہ جو حربے اختیار کرے گا اُن سے محفوظ رہنے کے لئے مصر کا ہوشیار اور محتاط رہنا بہت ضروری ہے۔

تونس کے عظیم ترین رہنما اور موجودہ وزیر اعظم حبیب بورقیبہ نے یہ اعلان کیا ہے کہ ازدواجی زندگی میں اصلاح کی تجاویز کو قانونی شکل دے دی گئی ہے اور یہ قانون یکم جنوری ۱۹۵۷ء کو نافذ ہو جائے گا۔ اس قانون کے بموجب تعدد ازدواج کو ممنوع کر دیا گیا ہے اور شوہر کا یہ آمرانہ حق باقی نہیں رہا کہ وہ جب چاہے بیوی کو زبانی طلاق دے کر اس کی قسمت پر مُہر لگا دے۔ طلاق کے بارے میں تصفیہ کرنے کے تمام اختیارات عدالتوں کو دئے گئے ہیں جن کا یہ بھی فرض ہے کہ عورت اور اس کے بچوں کے حقوق کا پورا تحفظ کریں۔ پندرہ سال سے کم عمر میں لڑکی کی شادی خلاف قانون قرار دی گئی ہے والدین کی مرضی کے خلاف شادی نہ کرنے کی پابندی کو ختم کر کے عورت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ بیس سال کی عمر کو پہنچنے کے بعد اپنی پسند کے مرد سے شادی کر سکتی ہے۔ غیر اسلامی رسوم و رواج نے مسلم معاشروں کو اس بُری طرح متاثر کیا ہے کہ اصلاحی قوانین کے جبری نفاذ کے بغیر ان کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ تونس نے آزادی حاصل کرنے کے بعد چند مہینوں کے اندر ہی عملی قدم اٹھا کر قابلِ تقلید مثال پیش کی ہے۔ ہماری حکومت نے بھی اس مقصد کے تحت ایک کمیشن مقرر کیا تھا جس نے بڑی محنت و مستعدی سے کام کر کے اپنی رپورٹ پیش کر دی۔ اور اس جامد طبقہ کے سوا جس کی دینی بصیرت سے محرومی اسلامی معاشرہ کے زوال و انحطاط اور دینِ حق کی بدنامی کا باعث ہوئی ہے تمام ملک نے کمیشن کی تجاویز کو سراہا ہے۔ لیکن یہ تجاویز ابھی تک سفارشات ہی کی منزل میں ہیں حالانکہ معاشرہ کی فلاح و بہبود کا یہ تقاضا ہے کہ عائلی اور ازدواجی زندگی میں اصلاح کی تجاویز کو جلد از جلد قانونی شکل دے کر نافذ کیا جائے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ممالکِ متحدہ امریکہ میں مذہبی زندگی

راقم الحروف کو امریکہ میں دو مرتبہ وسیع خطباتی دورہ کرنا پڑا۔ اوّل مرتبہ کوئی چار سال قبل میں ایک کیتھولک یونیورسٹی (نوٹرڈیم) کی دعوت پر امریکہ گیا۔ وہاں وہ ہر سال ایک نیچرل لا کانفرنس منعقد کرتے ہیں۔ اس سے قبل وہ صرف عیسوی فرقوں کے نمائندوں کو بلاتے تھے۔ لیکن ان کے ایک وسیع الخیال ڈین (میر شعبہ) کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ عیسویت کے علاوہ دنیا میں اور بھی تو عالمی ادیان ہیں ان کے نمائندوں کو بھی مدعو کرنا چاہیئے۔ اور ان سے سننا چاہیئے، کہ ان کے دینوں میں قانونِ فطرت کے متعلق کیا تصورات ہیں۔ تاکہ تفصیلی مطالعہ سے سب کو فائدہ پہنچے۔ عام طور پر ہر کیتھولک کلیسا سے وابستہ ادارے اپنے فرقے سے باہر کسی سے کچھ واسطہ رکھنا نہیں چاہتے۔ اس لئے امریکہ کے پروٹسٹنٹوں نے مجھ سے کہا کہ یہ ایک انوکھی اور حیرت انگیز بات ہے کہ وہ ایک مسلمان کو اپنے گڑھ میں ایک دینی خطبے اور مذہبی مناظرے کے لئے دعوت دیں۔ امریکہ کی جمہوریت اور آزادیٔ ضمیر و آزادیٔ گفتار کا کرشمہ ہے کہ کیتھولک مذہب والے بھی دوسروں کو اپنے خرچ پر دعوت دے کر ان سے بہت کچھ ایسی باتیں سننا چاہتے ہیں، جو ان کے عقائد کے صریحاً منافی ہیں۔

ممالک متحدہ کے باشندے اور ان کے مصنفین اکثر یہ دعوے کرتے ہیں کہ ہم ایک مذہبی قوم ہیں اور ہماری زندگیوں میں مذہب ایک مؤثر محرک ہے۔ اہلِ مشرق تو اپنے آپ کو روحانیت کا اجارہ دار سمجھ کر تمام کے تمام مغرب کو خواہ وہ یورپ ہو یا امریکہ محض مادہ پرست اور مذہب سے بیگانہ سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ محض جاہلانہ تعصب کا نتیجہ ہے۔ مغرب مذہب سے بیگانہ نہیں۔ میں نے امریکہ میں جو مذہبی زندگی کے ادارے اور ان کے ماتحت خدمتِ خلق کی کوششیں دیکھیں وہ ہم جیسے مدعیانِ دین کے لئے قابلِ رشک اور قابلِ تقلید ہیں۔ بعض کلیساؤں کی عمارتیں عظمت و جمال میں اپنی نظیر نہیں رکھتیں۔ ہر کلیسا کے ساتھ تعلیمی ادارے وابستہ ہیں۔ عمارتیں اعلیٰ درجے کی ہیں۔ سامانِ آرائش و آسائش میں کوئی کمی نہیں۔ معلّم پادری خوش پوش، اعلیٰ تعلیم سے بہرہ ور اور اخلاقی پاکیزگی میں تعلیم حاصل کرنے والوں اور کلیسا کی زندگی سے مستفیض ہونے والوں کے لئے اچھی مثال پیش کرتے ہیں۔ کتب خانے اچھی کتابوں سے بھرپور ہیں۔ ان تعلیم گاہوں سے جو پادری پیدا ہوتے ہیں۔ وہ دین کی حمایت اور اس کی اشاعت میں زندگیاں وقف کر دیتے ہیں۔ جب میں ان کا مقابلہ اپنی مسجدوں اور دینی درس گاہوں سے کرتا تھا، تو حسرت و حرمان سے دل بیٹھ جاتا تھا اور ہر روز اقبال کا یہ شعر وردِ زبان رہتا تھا:

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے — مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

ہماری اس راکھ میں کچھ شرارے دبے ہوئے ہوں تو ہوں، لیکن بظاہر تو ہماری دینی زندگی راکھ کا ڈھیر ہی معلوم ہوتی ہے۔

امریکہ میں مذہبی فرقے بے شمار ہیں۔ ان کی تعداد کوئی چار سو کے قریب جا پہنچتی ہے۔ ذرا ذرا سے اختلافِ عقیدہ پر ایک الگ فرقہ بن جاتا ہے۔ لیکن ہر فرقے کے پیرو اپنے عقائد اپنے شعائر اور طریقِ عبادت میں راسخ ہوتے ہیں۔ ان سب میں جو بات مشترک ہے وہ صلاحیتِ تنظیم ہے۔ ان فرقوں میں عقائد و شعائر کے لحاظ سے اختلاف موجود ہے۔ لیکن وہ باہمی منافرت اور سر پھٹول نہیں جو ہمارے ہاں نظر آتا ہے۔ بعض یونیورسٹیوں میں دیگر ادیان کے متعلق بھی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن وہ عیسوی نقطۂ نظر سے ہوتی ہے اس لئے اکثر مسائل کے متعلق نگاہ غلط انداز ہوتی ہے۔ مجھے اس قسم کی کئی درس گاہوں میں جانے کا اتفاق ہوا اور میں نے ہر جگہ ان سے یہی کہا کہ اگر اسلام کے متعلق صحیح معلومات حاصل کرنا چاہتے ہو تو کسی عالم دین مسلمان کو بھی اپنے اسٹاف میں رکھو۔ مگر مشکل یہ ہے کہ ان عیسوی اداروں کے لئے ایسے مسلمان کہاں سے ملیں گے جو اپنے دین کے علاوہ مغرب کی تہذیب و تمدن سے بھی کماحقہٗ آگاہی رکھتے ہوں۔ تاکہ یقین اور طریقے سے کوئی معقول بات کر سکیں۔

مسلمان ممالک متحدہ امریکہ میں جابجا منتشر ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد کوئی ایک لاکھ کے قریب اندازہ کی جاتی ہے۔ کہیں کہیں اُنہوں نے مسجدیں بھی تعمیر کی ہیں۔ لیکن ان مسجدوں کا یہ حال ہے کہ :-

مسجدیں مرثیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے

کسی مسجد کے لئے کوئی کام کا امام نہیں ملتا۔ جو نماز پڑھانے کے علاوہ مسلمانوں کے بچّوں کو اسلام کی کچھ تعلیم بھی دے سکے۔ مجھے اس قسم کی دو مسجدیں دیکھنے کا اتفاق ہؤا۔ ایک کیلیفورنیا کے دارالسلطنت سیکرامنٹو میں اور ایک سٹاکٹن میں جو سیکرامنٹو سے کچھ فاصلے پر ایک تھوڑی آبادی کا شہر ہے۔ سیکرامنٹو کی مسجد ایک دو منزلہ عمارت ہے۔ کبھی کوئی اسلامی دنیا سے معزز سیاح وہاں جا پہنچتا ہے تو وہاں خورد و نوش اور جلسہ اور تقریر کے لئے مسلمان جمع ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد پھر کچھ نہیں۔ میں نے دریافت کیا تو معلوم ہؤا کہ ایک انجمن بنائی تھی۔ لیکن شخصی کشاکش کی وجہ سے وہ کچھ کام نہ کر سکی۔ پنجاب اور سرحدی علاقوں سے گئے ہوئے بہت سے مسلمان اس نواح میں رہتے ہیں۔ لیکن ذات پات کے جھگڑوں کی وجہ سے کوئی معقول کام نہیں کر سکتے۔ اور نہ کسی تنظیم میں منسلک ہو سکتے ہیں۔ راجپوتوں، ارائیوں اور چھاچھیوں وغیرہ میں جاہلانہ قبائلی تعصب موجود ہے۔ ہر گروہ اپنی ذات والے کو سکرٹری یا صدر بنانا چاہتا ہے۔ اگر کسی ایک ذات والے کے سپرد کوئی عہدہ ہو جائے، تو اس کو دوسروں کا تعاون حاصل نہیں ہوتا۔ نتیجہ یہ ہے کہ یہ لوگ خود بھی اسلام سے بے تعلق ہوتے جاتے ہیں۔ اور ان کی اولاد کلمہ تک نہیں پڑھ سکتی۔ کچھ ایسے مسلمان زمیندار وہاں ملے جنہوں نے

یکسیکو کی کیتھولک عورتوں سے شادی کرلی تھی۔ ان کی اولاد کو اسلام سے کوئی دلچسپی نہیں۔ شادی کے معاملے میں جس سے
چاہیں گے شادی کرلیں گے۔ اور کسی مسلمان سے شادی کرنے کا احتمال ایک فی صدی بھی نظر نہیں آتا۔ میں نے ایک شہر میں
وائی ایم سی۔ اے میں اصولِ اسلام پر ایک لیکچر دیا۔ لیکچر کے بعد ایک نوجوان حسین لڑکی، نہایت سُرخ و سفید، نیلی
آنکھوں والی مجھ سے پوچھنے لگی کہ کیا ایک مسلمان لڑکی کسی عیسائی مرد سے شادی کر سکتی ہے۔ وہ شکل و صورت میں
اس قدر نورڈک یورپین دکھائی دیتی تھی کہ میرے وہم و گمان میں بھی نہیں آیا کہ یہ مسلمان ہو سکتی ہے۔ میں نے اس سے
پوچھا کہ پہلے تم مجھے یہ بتاؤ کہ تم پروٹسٹنٹ ہو یا کیتھولک۔ اس نے کہا میں تو یوگوسلاویا کی مسلمان لڑکی ہوں۔ ہمارا
خاندان ہجرت کرکے امریکہ آگیا ہے۔ مجھے یہ سُن کر خوشی ہوئی۔ لیکن اس کے اس سوال پر افسوس بھی ہوا کہ وہ کسی
عیسائی سے شادی کرنے کا جواز طلب کر رہی ہے۔ اس کا نام غالباً صفیہ تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ دیکھو تم ہماری بیٹی ہو کسی
مسلمان ہی سے شادی کرنا۔ اس نے کہا کہ مسلمان یہاں بہت تھوڑے ہیں اور تمام ملک میں منتشر ہیں۔ ان کی کوئی منظم
جماعت نہیں، شادی کے لئے میدانِ انتخاب کہاں سے میسر آئے۔ میں اپنی قوم میں تنظیم کے فقدان پر ماتم کرتا ہوا بعد
حسرت و یاس وہاں سے چل دیا۔ ممالکِ متحدہ اور کینیڈا میں مسلمانوں کا یہی حال ہے۔ بعض ایسے ہیں جنہوں نے شادی
ہی نہیں کی۔ ان میں سے جو عمر رسیدہ ہیں وہ جلدی جلدی مرتے جاتے ہیں۔ یہ لوگ اپنا نام و نشان چھوڑے بغیر
کالعدم ہو جائیں گے۔

سب سے زیادہ عظیم الشان مسجد واشنگٹن میں بنائی گئی ہے۔ جو تمام اسلامی مملکتوں کے چندے سے بنی ہے۔
اس کو اسلامک سنٹر کہتے ہیں۔ حال ہی میں میں نے جب اس کو دیکھا۔ تو ابھی اس کی تکمیل میں کچھ آرائش کا کام باقی تھا۔
مسجد کے اندرونی حصے کی آرائش ترکی حکومت نے اپنے ذمے لے رکھی ہے۔ اس سنٹر پر غالباً ایک ملین ڈالر سے زیادہ
خرچ ہو چکا ہے۔ لیکن یہاں بھی نہ باقاعدہ نماز کا انتظام ہے اور نہ اسلام کے متعلق تعلیم و تلقین و تبلیغ کا کوئی ادارہ ہے۔
بس ایک بے روح خوبصورت جسم ہے۔ تعجب ہے کہ امریکہ میں رہتے ہوئے بھی مسلمان، عیسائیوں کے دینی اداروں سے
کوئی سبق حاصل نہیں کرتے۔ کہ وہاں کس قدر اعلیٰ درجے کی تنظیم اور تعلیم کا انتظام ہے نہ کوئی صحیح جذبۂ دین ہے جو
عمل کی صورت اختیار کر سکے۔ اور نہ ہی کوئی معقول انسان ان مسجدوں کو ملتا ہے۔

سیڈار ریپڈز میں کوئی بیس پچیس عرب خاندان آباد ہیں۔ ان میں سے اکثر خوش حال ہیں۔ ان کی تجارت
بھی فروغ حاصل ہے اور ان کے مکانات بھی امیرانہ ہیں۔ ان لوگوں نے بھی عرصہ ہوا کہ دینی جذبے سے ایک مسجد تعم
کر لی تھی۔ لیکن وہاں بھی یہی مشکل تھی۔ کہتے تھے کہ اس مسجد کی امامت اور ہمارے بچوں کو اسلامی تعلیم دینے کے
کوئی معقول مسلمان نہیں ملتا۔ امام اور معلّم ایسا ہونا چاہیئے جو عربی زبان اور اسلام سے بخوبی آگاہ ہونے کے علا
انگریزی بھی اچھی جانتا ہو۔ کیونکہ اس ملک میں ہمارے بچوں کی زبان انگریزی ہو گئی ہے۔ اگر کوئی ایسا شخص نہ

تو ہماری آیندہ نسل اسلام سے بے بہرہ ہو کر امریکہ کی عام غیر اسلامی زندگی میں گم ہو جائے گی۔ مسلمانوں کا ایک فرقہ ہے جو تمام دُنیا میں تبلیغ کے لئے عیسائیوں کی طرح مشنری بھیجتا ہے۔ لیکن یہاں مسلمانوں کو جب سے یہ معلوم ہوا ہے کہ یہ فرقہ عام مسلمانوں سے الگ ہو گیا ہے اور اس کے بعض پیرو دوسرے مسلمانوں کو مسلمان ہی نہیں سمجھتے، تو وہ اس فرقے کے مبلّغوں سے گھبراتے ہیں۔ اور اپنی مسجدوں اور اپنے بچّوں کو ان کے حوالے کرنا نہیں چاہتے۔ اس فرقے کے علاوہ مسلمانوں کے دیگر علماء اور ملّا فرقہ داری مناقشوں میں اُلجھے ہوئے ہیں۔ یا اپنی ذاتی اغراض کے احاطے سے باہر قدم نہیں رکھتے۔ تمام عالمِ اسلامی میں سے دس بیس اہلِ دل بھی ایسے نہیں مل سکتے۔ جو امریکہ میں جا کر اسلام کا کام کر سکیں۔ ملّا جدید تعلیم سے عاری ہے۔ اور ہمارے مغرب زدہ تعلیم یافتہ لوگ نہ مسجدوں کی امامت پر آمادہ ہیں اور نہ تبلیغ و تعلیم کا کام کرنا چاہتے ہیں۔

میں نے اپنے لیکچروں کے دوران میں یہ محسوس کیا کہ اگر اسلام کے متعلق صحیح معلومات معقول انداز میں امریکنوں کے سامنے پیش کئے جائیں تو وہ غور سے سنتے اور متاثر ہوتے ہیں۔ میں نے کنساس یونیورسٹی میں نظریۂ اسلام پر ایک لیکچر دیا۔ لیکچر کے بعد اس جامعہ کے صدر ڈاکٹر مرفی نے کوئی دو گھنٹے تک مجھ سے تبادلۂ خیال کیا اور کہا کہ دین کا جو تصوّر تم نے پیش کیا ہے، اگر وہ ہمارے ہاں موجود ہوتا تو ہم اندرونی کشاکش سے بچ جاتے۔ ہم دینیات کی کتابوں میں نہایت ناقابلِ فہم و یقین عقاید کی تعلیم دیتے ہیں۔ اور نوجوانوں سے کہتے ہیں کہ یہ ایمان بالغیب کا معاملہ ہے، ان عقائد کو بے دلیل اور بے چون و چرا قبول کر لیا جائے۔ اور باقی تمام یونیورسٹی میں جو علوم و فنون کی تعلیم ہوتی ہے اس میں ہم بڑی شدّت سے اس اصول کو ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ بغیر ثبوت کے کسی بات کو تسلیم نہ کیا جائے۔ بقول علامہ اقبال علم کی ترقی اسی طرح ہوتی ہے کہ:

یقیں کم کن گرفتارِ شکے باش

اس ذہنی کشاکش نے ہماری ذہنی اور روحانی زندگی کو میدانِ کارزار بنا دیا ہے۔ باطن میں کوئی توازن قائم نہیں ہو سکتا۔ ایک پروفیسر نے مجھ سے کہا کہ عیسائیت کے بعض فرقوں میں باہمی اختلاف اسلام اور عیسائیت کے باہمی فرق کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے۔ شمارۂ آیندہ میں انشاء اللہ میں بعض امریکی عیسوی فرقوں کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بتاؤں گا کہ کتنے اسلامی عقائد ان مختلف فرقوں میں جستہ جستہ پائے جاتے ہیں۔

امریکہ میں دستوری اور قانونی جمہوریت و مساوات کے باوجود حبشیوں کے ساتھ مساویانہ سلوک نہیں ہوتا۔ ممالک متحدہ کی جنوبی ریاستوں میں یہ نسلی تعصّب جنون کی حد تک پایا جاتا ہے۔ جس نے وہاں شدید سیاسی اور معاشرتی کشمکش پیدا کر رکھی ہے۔ قریباً تمام حبشی غلاموں کو افریقہ سے لا کر بجبر عیسائی بنا لیا گیا تھا۔ اب وہ حضرت مسیح کی تعلیمِ محبتِ عالمگیر کا واسطہ دے کر پوچھتے ہیں کہ اس نسلی تعصّب کا عیسائیت میں کیا مقام ہے۔ کچھ حبشی ایسے

ہیں جو کہتے ہیں کہ ہمارے آباؤ اجداد کو یہاں غلامی کی زنجیروں میں جکڑ کر لایا گیا تھا تو وہ مسلمان تھے۔ پھر ان کو یہاں بجبر عیسائی بنایا گیا۔ حبشیوں کا ایک گروہ بغیر کسی بیرونی اسلامی تبلیغ کے خود اسلام کی طرف آ رہا ہے۔ انہوں نے اپنی ایک جماعت قائم کر لی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے انداز سے اسلام کی تبلیغ کرینگے۔ دوسرے اسلامی فرقوں سے ہمارا کوئی واسطہ نہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو مختلف اثرات اور اپنے ذاتی مطالعہ سے مسلمان ہو گئے ہیں، اور راسخ العقیدہ مسلمان ہیں۔ اگر اسلامی ممالک کے تعلیم یافتہ انسانوں میں اسلام کی تبلیغ کا کوئی ذوق و شوق ہو۔ اور وہ امریکہ میں آ کر اس کام کے لئے زندگی وقف کرنا چاہیں۔ تو حبشی بڑی تعداد میں اسلام میں داخل ہو سکتے ہیں۔ لیکن مسلمانوں سے وہاں خود مسلمانوں کی جماعت کو سنبھالا نہیں جاتا، وہ دوسروں کو کیا اسلام میں داخل کرینگے۔ جو مسلمان وہاں پہلے سے آباد ہیں ان کی اولاد اسلام سے بیگانہ ہو گئی ہے۔ یہ امر مسلمانوں کے لئے مقام عبرت ہے۔ زندہ قوموں سے مقابلہ کرنے کے بعد ہی اس کا پورا احساس ہوتا ہے کہ مسلمان صرف دنیاوی امور اور مادی ترقی ہی میں پس ماندہ نہیں بلکہ دین کے معاملے میں بھی خالی دعووں کے سوا کچھ نہیں رہا۔ شاید مسلمان یہ سمجھتا ہے کہ خود خدا اسلام کی حفاظت کا وعدہ کر چکا ہے اس لئے ہمیں کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔ کس قدر لاف زنی ہے کہ؎

آگ تکبیر کی سینوں میں دبی رکھتے ہیں
زندگی مثلِ بلالؓ حبشی رکھتے ہیں

امریکہ میں لاکھوں بلال آمادۂ اسلام موجود ہیں۔ لیکن کوئی روحِ محمدی رکھنے والا توحید آموز ان کی طرف توجہ نہیں کرتا۔

جناب مظہر الدین صدیقی

عقیدۂ توحید کا عملی اطلاق

ہم مسلمان ہونے کی حیثیت سے عقیدۂ توحید پر ایمان رکھتے ہیں۔ لیکن موجودہ زندگی پر اس کا عملی اطلاق کرنا نہیں جانتے ہیں۔ حالانکہ ہمارا اصلی مسئلہ یہی ہے کہ ہم اسلام کے توحیدی عقیدہ کو موجودہ حالات زندگی پر کس طرح منطبق کر سکتے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے بالمقابل اسلام کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اُس نے زندگی کے تمام پہلوؤں اور متضاد حقیقتوں کو ایک واحد اصولِ فکر میں جمع کیا۔ دیگر اقوام وملل نے زندگی کی وحدت کو الگ الگ شعبوں میں منقسم کر رکھا تھا جن میں سے ہر شعبہ اپنی جگہ مستقل اور قائم بالذّات بن گیا تھا۔ اسلام نے اس تفریق کو مٹا کر مختلف عناصر حیات کو یکجا کیا اور ہر عنصر کو اس کا جائز اور صحیح مقام عطا کیا۔ اس امتزاج وترکیب کے باعث اسلام میں ایک ایسی جامعیت پیدا ہوگئی جس سے تمام ملّتیں ناآشنا تھیں۔ کیوں کہ انہوں نے صداقت کے کسی ایک پہلو کو لے کر اس میں مبالغہ آمیز شدّت برتی تھی جس سے دوسرے تمام پہلوؤں کی نفی ہوگئی تھی۔ اسلام ہی نے آکر تمام جزوی صداقتوں کو ایک کلی وحدت میں سمویا جس میں کسی جزوی صداقت کو کل کی حیثیت نہیں دی گئی تھی۔ مگر ہر ایک کو اُس کے صحیح مقام پر رکھا گیا تھا۔ اسی امتزاج وترکیب جمع وتالیف اور اجتماع اضداد کا نام توحید ہے۔

انسانی فطرت ہمیشہ سے کثرت پرستی کی خوگر رہی ہے۔ یہ چیز صرف زمانہ قدیم کے لئے مخصوص نہ تھی۔ اسلام کے بعد مغربی تہذیب کے عروج کا دَور شروع ہُوا۔ تو اُس نے بھی وہی بنیادی گمراہیاں پیدا کیں۔ جو قدیم اقوام و مذاہب میں پائی جاتی تھیں۔ یعنی مختلف اجزائے صداقت کو مغرب کی جدید اقوام نے یکے بعد دیگرے کلی حقیقت تسلیم کر لیا۔ جس سے دوسری تمام صداقتوں کی نفی لازم آتی تھی۔ اس طرح موجودہ تہذیب بھی اسی غلو اور مبالغہ آمیزی کا شکار ہوگئی جس سے قدیم تہذیبیں برباد ہوئی تھیں۔ اس نے سب سے پہلے انفرادیت اور آزادی کو اپنا دین وایمان قرار دیا۔ اور زندگی کو تمام ضابطوں اور قوانین سے آزاد کر کے ہر شعبہ میں بے آئینی اور بے قیدی کا خیر مقدم کیا۔ سیاسی، جمہوریت اور شخصی آزادی کے ایک غلط تصوّر کے تحت اس نے معاشی زندگی کے دائرہ میں عدم مداخلت کے اصول پر بڑی شدّت سے عمل کیا۔ جس کے نتیجہ میں کمزور اور نادار افراد پر عرصۂ حیات تنگ ہوگیا۔ اور ملک کے تمام معاشی وسائل ایک محدود طبقہ کے ہاتھ میں آگئے۔ پھر جب یہ فلسفہ حیات کچھ کام نہ آیا۔ تو اُس نے حکومت کی قاہرانہ طاقت کے آگے عجز و نیاز کا سر جھکانا شروع کیا۔ قانون کے جبر اور حکومتی ضوابط کی سختیوں کا ایسا مبالغہ آمیز استعمال کیا کہ شخصی آزادیاں بالکل فنا ہوگئیں۔ اور فکر و عمل کی حریت کا نام و

نشان مٹ گیا۔ اس طرح جمہوریت کی بے آئینی کے بعد کلیت پسندی اور آمریت کا دور شروع ہوا جس میں مملکت کا احترام پرستش کی حد تک پہنچ گیا۔

دوسرے شعبوں میں بھی مغرب کے میلاناتِ فکر کا یہی حال رہا کبھی اس نے عقل کی بادشاہت کا اعلان کرکے وحی والہام کی حقیقت سے انکار کیا۔ اور زندگی کے تمام مسائل کو خالص مادی اصولوں کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی۔ اس نئے طرزِ فکر کی رُو سے ہر صداقت اضافی قرار پایا لیکن اس نے یہ نہیں بتایا کہ ان اضافی صداقتوں کا مرجع اور مضاف الیہ کیا ہے۔ آیا وہ بھی اضافی ہے یا مطلق۔ اسی طرح عقلیت کی نئی تحریک نے ابدی حقائق سے انکار کیا۔ اور زندگی کے تغیرات کا ایک مبالغہ آمیز تصور پیش کیا۔ پھر عقلیت کے دور کے بعد ایک زمانہ وہ آیا جب شوپنہار، نطشے، برگسان اور ولیم جیمس وغیرہ نے ارادہ کو کائنات کی عظیم ترین حقیقت تسلیم کیا اور عقلی قوتوں کا استخفاف کیا۔ اس نئے رجحانِ فکر کے مطابق وجدان کو عقل پر اور جبلتوں کو ذہن پر فوق قرار دیا گیا۔ اسی زمانہ میں ایک اور فلسفہ وجود میں آیا جس نے تاریخ کے تمام واقعات کی معاشی توجیہ کی اور زندگی کے ایک پہلو کا جو واقعتاً بڑی اہمیت کا حامل تھا اتنے مبالغہ کے ساتھ اثبات کیا کہ اس کے دیگر تمام پہلوؤں کی نفی ہوگئی۔ کارل مارکس کا معاشی فلسفہ انسانی زندگی کے تمام مسائل کو صرف روٹی اور پیٹ کے مسئلہ پر کہنا چاہتا ہے۔ اور اجتماعی زندگی کے دیگر تمام محرکات کو معاشی محرک کی ضمنی پیداوار قرار دیتا ہے۔ اسی فلسفہ نے انسان کو اس کے اخلاقی وجود کے مرتبہ سے گرا کر معاشی حیوان بنا دیا ہے۔ ایک اور مکتبِ خیال نے انسان کی جنسی خواہشات کی اہمیت کو محسوس کیا۔ اور اس میں اتنا غلو برتا کہ اس کی تمام ادبی، فنی، معاشرتی اور مذہبی سرگرمیوں کو اس ایک محرک کا نتیجہ ثابت کیا۔ اس فلسفہ کی رو سے حسن وجمال اور موزونیت وتناسب کے جتنے مظاہر دنیا میں موجود ہیں خواہ وہ زندگی کے کسی شعبہ میں پائے جائیں۔ صنفی خواہشات ومیلانات کی پیداوار ہیں۔ فکر وخیال کی رعنائیاں، معاشرت وتمدن کی زینتیں اور آرائشیں، مذاہب کی عبادات، تصوف کی لطافتیں، فنِ تعمیر کی صنعتیں سب کی سب جنسی رغبتوں کے مظاہر واشکال ہیں۔ غرضیکہ ہر شعبہ حیات میں مغربی تمدن نے کسی نہ کسی جزو کو کل قرار دیا۔ اور جن مختلف عناصر کی ترکیب وامتزاج سے زندگی وحدت پذیر ہوئی ہے اُن میں سے ایک کا اثبات اور باقی کی نفی کی۔

اسی طرح مغربی تمدن نے افراد کی زندگی سے بھی جامعیت اور توازن کی صفات سلب کرلیں۔ ہر فن اور شعبۂ حیات میں تقسیم کار کے اصول پر اتنا زور کہ کسی شخص کو اپنے شعبہ یا فن کے سوا دیگر فنون اور شعبہ ہائے حیات سے کوئی مَس نہیں رہ گیا ہے۔ خصوصی ماہرین کے اس دور میں یک رُخے انسانوں کی کثرت ہے۔ جو مسائلِ حیات کو صرف اپنے مخصوص شعبہ جاتی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ماہرینِ معاشیات اخلاقی امور کی اہمیت اور پیچیدگیوں سے نابلد، سیاست داں مذہب اور اس کے انقلاب انگیز اثرات سے غافل، مذہبی طبقات سیاست ومعیشت کے اصولوں سے ناواقف اور دوسرے ماہرینِ فن اپنے مخصوص علم کے سوا زندگی کے تقاضوں سے ناآشنا ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دور کے انسان کے لئے زندگی کا بحیثیت کل ادراک کرنا ناممکن ہوگیا ہے۔ اب عقیدۂ توحید کے عملی اطلاق کے یہ معنی ہوں گے کہ کسی جزو کو کل نہ بنایا جائے۔ اور زندگی کے مختلف عناصر اور

انسانی اعمال کے متعدد محرکات میں سے ہر ایک کو مناسب اہمیت دی جائے۔
عقیدۂ توحید کی رُو سے انسان کی معاشی ضروریات بھی اہم ہیں۔ کیونکہ وہ ابھی حیوانیت کے مرتبہ سے پوری طرح بلند نہیں ہوا ہے۔ اس کی جنسی خواہشات و میلانات بھی بے حقیقت نہیں ہیں۔ اس کے جمالیاتی ذوق و احساس کا بھی ایک خاص مقام ہے۔ لیکن ان سب سے بڑھ کر اس کے اخلاقی تقاضوں اور روحانی اُمنگوں کی اہمیت ہے۔ کیونکہ وہ حیوانیت کی منزل سے نکل کر انسانیت کے مقام برتر تک پہنچنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کی انسانیت کا معراج یہی ہے کہ وہ اپنی مادی ضروریات جسمانی حوائج اور تمدنی تقاضوں کے مابین عدل و توازن اور ہم آہنگی پیدا کرے۔ اور ان میں سے کسی ایک کا غلام نہ بن جائے۔ اس لئے اُس کے اخلاقی مقاصد اور روحانی تمنائیں حیات مادّی سے الگ ہو کر پوری نہیں ہوسکتی ہیں۔ بلکہ اس کا جسمانی اور معاشرتی وجود ہی اس نصب العین کی تکمیل کا ذریعہ ہوگا۔ جس طرح انفرادی شخصیت کے ارتقاء اور کمال کے معنی یہ ہیں۔ کہ آدمی اپنے مختلف اور متصادم جذبات و میلانات پر اس طرح قابو حاصل کرے کہ کوئی میلان اور جذبہ اپنے جائز حدود سے آگے بڑھ سکے۔ لیکن کسی جذبہ اور خواہش مطلقاً نفی بھی نہ ہو۔ اسی طرح تمدنی ارتقاء کے معنی یہ ہیں کہ اجتماعی زندگی کے مختلف شعبوں میں سے کسی ایک شعبہ اور اجتماعی محرکات میں سے کسی ایک محرک کو اتنی زیادہ اہمیت نہ دی جائے۔ کہ دیگر شعبہ جات اور محرکات کی کوئی قدر و قیمت نہ باقی رہے بلکہ ان تمام افراد کو ایک ہم آہنگ اور یک رنگ وحدت ہی میں جمع کردیا جائے۔ پھر جس طرح شخصی زندگی میں یہ صورت اسی وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب نفس کسی اعلیٰ اصول کا تابع ہو کر اپنے متضاد مطالبات کے بالمقابل وہ حیثیت اختیار کرے جو فصل خصومات میں ایک جج کی ہوتی ہے بالکل اسی طرح اجتماعی زندگی میں یہ کیفیت تب رونما ہوتی ہے۔ جب زندگی کے مختلف پہلوؤں اور تمدن کے متضاد تقاضوں کے مابین صحیح فیصلہ کرنے کے لئے سوسائٹی کوئی ایسا اصول پیدا کرے۔ جس سے ان تقاضوں میں ہم آہنگی قائم کی جائے۔ اخلاق و روحانیت اور دین و مذہب کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ کہ وہ ہمارے اندر فکر و نظر کا ایسا توازن پیدا کر دیتا ہے کہ ہم زندگی کے مطالبات اور اعمال کے متفرق محرکات کو باہم متصادم ہونے سے محفوظ رکھتے ہیں اور ہر ایک کو اس کا جائز حق دے کر معاشرہ میں صلح عدل اور مساوات قائم کر دیتے ہیں۔

ایک فکری اُصول کی حیثیت سے عقیدہ توحید کا عملی اقتضاء یہ ہے کہ ہم دنیا کے حالات و واقعات۔ تمدن کے مختلف اداروں ملک کے نافذ الوقت قوانین اور معاشرت و تعلیم کے مروجہ طریقوں کو اختیار یا ترک کرنے میں ان کے مجموعی نتائج کو پیش نظر رکھیں۔ یعنی ان کے اثرات کا ہر پہلو سے مطالعہ کرنے کے بعد ان کی بابت کوئی رائے قائم کریں۔ کسی واقعہ، ادارہ قانون یا رسم و رواج پر صرف اس حیثیت سے غور کرنا کہ وہ معاشی نقطۂ نظر سے فائدہ مند ہے یا مضر موجودہ تہذیب کا ایک خاصہ ہوگیا ہے۔ اسلام کا عقیدۂ توحید اس طرزِ فکر کا مخالف ہے۔ اسلامی اندازِ فکر کی رُو سے جو چیز وقتی طور پر یا معاشی حیثیت سے سود مند ہو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے مجموعی نتائج کے لحاظ سے بھی قابلِ اختیار ہو۔ بلکہ اکثر اوقات عارضی مصالح اور وقتی فوائد کی بنا پر جس قانونی ادارے یا رسم و رواج کو اختیار کرنے کی صلاح دی جاتی ہے، وہ وسیع تر نتائج کے سے مہلک یا مضر ثابت ہوتا ہے۔ اسلام ہمیں زندگی کا

ایک کلی تصور اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے اسی لئے وہ اشیاء کی قدر و قیمت کا معیار بھی ان کے مجموعی نتائج کو قرار دیتا ہے۔ شراب کے متعلق قرآن کریم کا یہ ارشاد کہ اس میں فوائد بھی ہیں۔ لیکن نقصانات زیادہ ہیں، اسی طرز فکر کا آئینہ دار ہے۔ اسلامی تعلیم یہ ہے کہ کسی شے کے ترک یا اختیار کرنے کا فیصلہ کرنے میں اس کے اخلاقی نتائج و اثرات کو سب سے زیادہ وزن ہونا چاہیئے۔ یعنی اُسے اس حیثیت سے دیکھنا چاہیئے کہ اس کے اختیار کرنے سے انسانی کردار پر کیا اثر پڑے گا۔ کسی عادت، رواج یا قانون کے صرف جسمانی معاشی یا سیاسی نتائج کو ملحوظ رکھنا اور انسان کے اخلاقی محرکات عمل پر اُس کے جو ممکن اثرات ہو سکتے ہیں انہیں نظر انداز کر دینا اسلامی عقیدہ توحید کے منافی ہے۔ بلاشبہ ہمیں معاشرتی اداروں، ملکی قوانین اور معاشرتی رسم و رواج کے معاشی سیاسی نتائج پر بھی نظر رکھنی چاہیئے۔ لیکن اگر ان کے اخلاقی نتائج کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یعنی ان کے اثرات کا اس نقطۂ نظر سے اندازہ نہ کیا جائے کہ انسانی اخلاق و کردار اور انسان کے نفسیاتی محرکات پر ان کا کیا اثر ہو گا۔ تو یہ طرزِ فکر عقیدۂ توحید کے لحاظ سے غلط اور مہلک ہے کیونکہ معاشی نقصانات کی تلافی ہو سکتی ہے۔ سیاسی خرابیوں کو درست کیا جا سکتا ہے۔ تمدنی امراض کا علاج ممکن ہے۔ لیکن سیرت کے بگاڑ اور اخلاقی محرکات کی کجی کو ٹھیک کرنا بہت دشوار اور محنت طلب ہے۔

اگرچہ قوانین اداروں، رسوم و رواج کے مختلف اثرات و نتائج میں سے ہر اثر کو اور ہر نتیجہ کو یکساں اہمیت حاصل ہے اور ہم واقعات و حالات یا سماجی اداروں کے معاشی اور سیاسی اثرات کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیئے۔ کہ انسان کے عملی کردار پر ان کا جو ردِ عمل ہوتا ہے۔ اسلام کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت اسی کو حاصل ہے۔ اگر کسی عادت طریقہ یا قانون کے باعث معاشرہ میں تعیش، آرام پسندی، راحت طلبی یا خود غرضی پیدا ہوتی ہے۔ تو خواہ اس کے معاشی اور معاشرتی نتائج فوری طور پر سود مند ہوں یا تمدنی زندگی میں اُس سے آسانیاں پیدا ہوتی ہوں۔ لیکن ان تمام فوائد کے مقابلہ میں اس نقصانات کا پلّہ بھاری رہے گا۔ کیونکہ تعیش، آرام پسندی اور خود غرضی ایسے امراض ہیں جن سے نئے نئے امراض پیدا ہوتے ہیں۔ جس قوم میں جفاکشی اور سخت کوشی کے صفات ناپید ہو جائیں جس جماعت میں ضبطِ نفس باقی نہ ہو۔ جو معاشرتی اور مذہبی پابندیوں سے اس لئے متنفر ہو جائے کہ اُن سے آرام اور راحت یا خواہشاتِ نفس کی آزادانہ تکمیل میں خلل واقع ہوتا وہ قوم اگر دولت اور سرمایہ، صنعت و حرفت اور مشینی طاقتوں سے مسلح ہو تب بھی اپنی اخلاقی کمزوریوں اور ضبطِ نفس کے فقدان کے باعث زوال اور بربادی سے محفوظ نہیں رہ سکتی ہے۔ اس لئے عقیدۂ توحید کا اقتضا یہ ہے کہ جس عادت، رسم و رواج یا قانون سے انضباطِ نفس میں کمی واقع ہو یا خواہشات کی غلامی میں اور اضافہ ہو، وہ بہر حال قابلِ ترک ہے۔ خواہ معاشی اور مادّی حیثیت سے اس میں بڑا فائدہ ہو۔ مسلمانوں کی موجودہ اجتماعی زندگی پر عقیدۂ توحید کا عملی اطلاق کرنے میں ہمیں اسلام کے اس بنیادی نقطۂ نظر کو ملحوظ رکھنا پڑے گا۔ یعنی جو امور ہماری اخلاقی سیرت پر اثر انداز ہوتے ہیں انہیں دیگر امور کی بہ نسبت زیادہ اہمیت حاصل ہونی چاہیئے۔

ہمارا ملک اس وقت جس دَور سے گذر رہا ہے اس میں صنعتی توسیع زرعی ترقی اور تعلیم کی اشاعت کے تقاضے خاص

طور پر نمایاں ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان میں اوّلیت کس کو حاصل ہونی چاہیئے۔ اور کس تقاضے کو کس پر ترجیح دینے کی ضرورت ہے۔ عقیدہ توحید کا اقتضا یہ ہے کہ ہم زندگی کے ان پہلوؤں کو مناسب اہمیّت دیں اور کسی کی نفی نہ کریں۔ لیکن اسی توحیدی عقیدہ کا اقتضا یہ بھی ہے کہ ہم صنعتی توسیع اور زرعی ترقی کے بالمقابل تعلیم کی توسیع و اشاعت پر زیادہ توجہ دیں۔ کیونکہ انسان کی اخلاقی تربیت اور اس کی تشکیل سیرت میں تعلیم کو جتنا دخل ہے اتنا اور کسی چیز کو نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے زندگی کے اخلاقی اور مادّی تقاضوں کو یکساں اہمیّت دی ہے لیکن اس کی نظر میں اخلاقی فوائد مادّی منافع کی بہ نسبت لائق ترجیح ہیں۔ قومیں مادّی وسائل کی کمی اور صنعتی یا زرعی پیداوار کی قلّت کے باوجود بھی زندہ رہ سکتی ہیں۔ لیکن جہالت، کم علمی اور اخلاقی افلاس میں مبتلا ہونے کے بعد کوئی قوم اپنا امتیازی وجود قائم نہیں رکھ سکتی ہے۔ خواہ جسمانی حیثیت سے وہ حصول بقاء کی جدوجہد میں کامیاب رہے۔ دنیا کے تمام توحیدی مذاہب نے بالعموم اور اسلام نے بالخصوص تعلیم کی اشاعت کو اپنی کامیابی کی بنیاد قرار دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں تعلیم نے جتنا رواج حاصل کیا اس کی مثال دوسری اقوام میں کم ملتی ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے زمانہ میں ہندوستان کے مسلمانوں میں خواندگی کا تناسب انگلستان سے زیادہ تھا۔ حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمانوں پر علمی اور اخلاقی انحطاط طاری ہو چکا تھا۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے دورِ عروج میں تعلیم کا کیا حال ہوگا۔ اس لحاظ سے ہمیں تعلیم کو نہ کہ صنعتی توسیع یا زرعی ترقی کو اپنی جدوجہد کا محور قرار دینا چاہیئے۔ ہمارے قومی میزانیہ کا بہت بڑا حصہ تعلیمی ضروریات پر صرف ہونا چاہیئے۔ اور اس کے مقابلہ میں دیگر تمام ضروریات کو ثانوی درجہ دینا چاہیئے۔ صنعتی اور زرعی ترقی کے اعتبار سے اگر ہم پیچھے رہ گئے تو اس سے ہماری قوم کو اتنا شدید نقصان نہیں ہوگا۔ جتنا تعلیمی پس ماندگی سے ہوگا۔ علاوہ ازیں خالص مادّی نقطۂ نظر سے بھی تعلیم کی اہمیت کچھ کم نہیں ہے۔ آج کل کے زمانہ میں کوئی قوم صنعت و حرفت کے میدان میں آگے نہیں بڑھ سکتی ہے جو تعلیمی حیثیت سے پسماندہ ہو جب تک تعلیم کا دائرہ محدود اور معیار پست رہے گا۔ محض کارخانوں کے قیام یا زرعی اصلاحات سے ہمارا ملک قومی ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتا ہے۔ غرضیکہ تعلیم کے مسئلہ کو جس پہلو سے بھی دیکھا جائے اس اہمیت ناقابلِ انکار ہے۔ ایسی صورت میں تعلیم سے اس وقت تک جو غفلت برتی گئی ہے وہ بڑی افسوس ناک ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر یہ حالت کچھ عرصہ تک اور قائم رہی تو ہماری قوم کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ ہمارے عقیدہ توحید کا لازمی تقاضہ ہے کہ ہم قوم میں تعلیم کی اشاعت کے کام پر سب سے زیادہ توجہ کریں۔ اور اس کے مقابلہ میں دیگر ضرودیات کو ثانوی درجہ دیں۔

اسی طرح معاشی زندگی میں بھی ہمیں عقیدۂ توحید کی رو سے دو متضاد تقاضوں کے مابین مصالحت کرانی ہے معاشیات کا ایک نظریہ ہم سے مطالبہ کرتا ہے کہ اس دائرہ میں افراد کو پوری پوری آزادی ملنی چاہیئے۔ اور معاشی امور میں حکومت کو کم سے کم مداخلت کرنی چاہیئے۔ یہ نظریہ سرمایہ اور ملکیت کی کامل آزادی کا استقرار کرنا چاہتا ہے۔ اور ان تمام قیود کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے جن سے ملکیت یا سرمایہ کی تحدید عمل میں آتی ہے۔ اس کا مطالبہ یہ ہے کہ حکومت کو صنعتی اداروں اور کارخانوں کی ملکیت سے کوئی سروکار نہ رکھنا چاہیئے اور نہ اسے یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مزدوروں کے حقوق کی حمایت کے لئے صنعتی امور میں مداخلت کرے۔ اسیطرح

زرعی امور میں بھی اُسے زمینداروں اور کاشتکاروں کو آزاد چھوڑ دینا چاہئے۔ اور زمینداری کی تحدید یا تنسیخ کے خیال سے دست بردار ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ معاشی دائرہ میں آزاد مسابقت کا اصول ہی سب سے زیادہ سودمند اور کارگر ثابت ہو چکا ہے۔ اس لئے حکومت کے جس عمل سے مقابلہ اور مسابقت کی آزادی میں فرق آئے وہ معاشی زندگی کے لئے نقصان رساں ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک دوسرا معاشی نظریہ ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ ملکیت کا انفرادی اور شخصی تصوّر سرمایہ داروں کا پیدا کیا ہُوا ہے۔ معاشرہ میں اس وقت جتنے مظالم اور ناانصافیاں ہو رہی ہیں۔ اُن کی تہ میں شخصی ملکیت کا اصول کارفرما ہے۔ لہٰذا معاشرتی عدل کے قیام کے لئے ذاتی ملکیت کے حق کو منسوخ کر دینا ضروری ہے۔ ملک کی تمام اراضیات حکومت کی مِلک ہونی چاہئیں۔ صنعت و حرفت اور تجارت پر بھی اس کا مکمل قبضہ ہونا چاہئے۔ بڑے بڑے کارخانوں اور کلیدی صنعتوں پر انفرادی ملکیت ختم ہو جانی چاہئے۔ کیونکہ ذرائع پیداوار سے استفادہ حاصل کرنے کا حق صرف حکومت کو پہنچتا ہے۔ لہٰذا شخصی ملکیت کی کامل تنسیخ کے بعد جملہ معاشی وسائل حکومت کو اپنے قبضہ میں لے لینے چاہئیں۔ اس نظام معیشت کے تحت وہ تمام اشخاص جو اس وقت صنعت و حرفت، تجارت اور زراعت کے کاموں میں مصروف ہیں۔ حکومت کے تنخواہ دار ملازمین کی حیثیت اختیار کر لیں گے اور ان میں سے ہر شخص کو اس کی ضروریات اور قابلیّت کے لحاظ سے اُجرت دی جائے گی۔

ہمارا عقیدہ توحید ہمیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ان دونوں متضاد فلسفوں کے مابین مطابقت اور ہم آہنگی پیدا کریں۔ اور معاشی زندگی میں افراط و تفریط کی خرابیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھیں۔ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ صنعت و حرفت اور زراعت کے شعبوں میں معاشی آزادی ہونی چاہئے لیکن یہ معاشی آزادی غیر مشروط اور بے قید نہیں ہو سکتی ہے۔ ہم ذاتی ملکیت کے حق کو مانتے ہیں مگر یہ نہیں مانتے ہیں کہ ملکیت کی تحدید ناجائز یا غیر ضروری ہے۔ جس میں افراد کی ایک کثیر تعداد اپنی اقل ترین ضروریات اور زندگی کی تمام آسائشوں سے محروم رہے۔ ہمارے نزدیک سرمایہ کی آزادی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مزدوروں سے زیادہ سے زیادہ کام لیا جائے اور انہیں اتنی جرأت بھی نہ دی جائے کہ وہ اپنی ضروریات کی تکمیل نہ کر سکیں۔ اسی طرح بڑی بڑی زمینداریوں اور جاگیرداریوں کے جواز کی ہم کوئی وجہ نہیں پاتے ہیں۔ کیونکہ ان کی وجہ سے کاشتکاروں کی ایک بڑی تعداد ملکیتِ زمین سے محروم ہو گئی ہے۔ اسلام نے اعتدال و توسط کی جو تعلیم دی ہے اس کی رُو سے ہم یہ مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ سرمایہ اور زمین کی ملکیت پر مناسب قیود عائد کئے جائیں۔ اراضی کا ایک زیادہ سے زیادہ رقبہ از روئے قانون متعین کیا جا سکتا ہے جس کے اندر شخصی ملکیت جائز متصوّر کی جائے گی۔ اور جس سے زیادہ رقبہ اراضی کسی ایک فرد کی ملکیت میں نہ آسکے گا۔ ایسا قانون منشائے اسلام کے بالکل مطابق ہوگا۔ اسی طرح سرمایہ کی بھی ایک آخری حد مقرر کی جا سکتی ہے۔ تاکہ اس سے زیادہ سرمایہ پر ذاتی ملکیت کا دعوےٰ نہ کیا جا سکے۔ اسی کے ساتھ معاشرہ کے جملہ افراد کو یہ بنیادی حق حاصل ہونا چاہئے۔ کہ بیروزگاری کی صورت میں انہیں حکومت کی طرف سے مالی امداد دی جائے۔ اور بیماری، بڑھاپے، معذوری یا کسی اتفاقی حادثہ کی صورت میں جس سے جسمانی ناکارگی پیدا ہو انہیں سرکار کی جانب سے گزارہ ملے۔ اسی طرح بیواؤں، یتیموں اور ایسے تمام افراد کو جو ناگزیر

اسباب کی بنا پر معاشی حیثیت سے اتنے کمزور ہوں کہ اپنی ضروریات کی کفالت نہ کر سکیں۔ حکومت کی مالی اعانت حاصل ہونی چاہیئے۔ اس مقصد کے لئے حکومت کو معاشرتی تحفظ کا ایک مکمل نظام قائم کرنا چاہیئے جس سے توخذ عن الاغنیاء وترد علی الفقراء کا اسلامی منشاء پورا ہو سکے۔ نظام تعلیم کے دائرہ میں عقیدۂ توحید کا عملی اقتضاء یہ ہے کہ ہم رُوح اور ذہن اور جسم کے متضاد تقاضوں کے مابین کامل ہم آہنگی پیدا کریں اور شخصیت کے ان تینوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پر اتنا زور نہ دیں جس سے دوسرے پہلوؤں کی اہمیت عملاً نظر انداز ہو جائے۔

ہماری موجودہ تعلیم صرف ذہنی تربیت پر زور دیتی ہے۔ اس میں انسان کی روحانی تندرستی اور اخلاقی صحت کے تقاضوں کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح طلبہ جسمانی حالت کو درست کرنے پر بھی کم توجہ کی جاتی ہے۔ اس طرزِ تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے طلبہ ذہنی حیثیت سے ترقی یافتہ ہونے کے باوجود اخلاقی حیثیت سے کم مایہ اور جسمانی حیثیت سے کمزور رہتے ہیں۔ موجودہ تعلیم نے ہماری نوجوان نسل کو مادی منفعت کا پرستار بنا کر اس میں سے مقصد اور نصب العین کی حرارت بالکل فنا کر دی ہے۔ ہمارے تعلیم یافتہ اشخاص کی یہ حالت ہے کہ وہ کسی اجتماعی مقصد کے لئے زندگی بسر کرنے یا اُس کے حصول میں اپنی جسمانی اور ذہنی طاقتیں صرف کرنے کے خوگر نہیں رہے ہیں۔ انہیں تعلیم ختم کرنے کے بعد اس سے بحث نہیں رہتی ہے۔ کہ کون سا اجتماعی مقصد صحیح ہے اور کونسا غلط، وہ ہر اس مقصد کی خدمت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ جس سے فوری طور پر مادی نفع کی توقع ہو خواہ اخلاقی حیثیت سے وہ کتنا ہی ضرر رساں ہو۔

غرضیکہ جلب منفعت اور زر پرستی کی وبا نے ہماری تعلیم یافتہ سوسائٹی کو اندر سے کھوکھلا کر دیا ہے۔ اس کے اخلاقی کردار میں کوئی فضیلت باقی نہیں رہی ہے۔ اور محض دولت کی طلب، شہرت کی خواہش یا جھوٹی عزت کی ہوس اس کے تمام اعمال کی محرک ہو گئی ہے۔ اس صورتِ حال کی ذمہ داری موجودہ نظامِ تعلیم پر ہے۔ جس میں زندگی کے ذہنی رُخ کو بیجا اور مبالغہ آمیز اہمیت دے دی گئی ہے۔ عقیدہ توحید کا فطری مطالبہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کا متوازن ارتقاء عمل میں آئے اور انفرادی زندگی میں جسمانی، ذہنی اور اخلاقی عناصر کو یکساں اہمیت دی جائے۔ اس لحاظ سے ہمیں تعلیم کے اخلاقی اور مذہبی پہلو پر زیادہ توجہ کرنی چاہیئے۔ تاکہ طالب علموں میں ذہنی وسعت اور علمی گہرائی کے ساتھ کردار کی خوبیاں اور اخلاق کی فضیلتیں بھی پیدا ہو سکیں۔ اسی کے ساتھ حفظانِ صحت کے اصولوں اور جسمانی حالت کی اصلاح کے مختلف طریقوں کو بھی ہماری تعلیم میں مناسب جگہ ملنی چاہیئے۔ محض ذہنی وسعت معلومات کی زیادتی یا فنی مہارت ہماری تعلیمی جدوجہد کا مقصود نہیں ہو سکتی ہے ہمیں ایسے تعلیم یافتہ افراد کی ضرورت نہیں ہے جو اپنی ذہنی قابلیت کا اشیائے تجارت کی طرح بھاؤ تاؤ کرتے پھریں۔ اور اپنے علم کو محض آمدنی اور نفع اندوزی کا ذریعہ قرار دیں۔ ذہنی وسعت اور قابلیت کے ساتھ ہماری نوجوان نسل کو مذہبی اور قومی خلوص کے صفات بھی پیدا کرنے چاہئیں اور ان میں یہ تمیز بھی ہونی چاہیئے۔ کہ کون سا مقصد عقیدہ توحید کے مطابق اور کون سا اس کے منافی ہے۔

قومیت اور بین الاقوامیت کی کشاکش میں اسلامی عقیدہ توحید ہمیں بین الاقوامیت کی طرف مائل کرتا ہے۔ اسلامی تعلیم کے

رُو سے یکطرفہ زندگی ناپسندیدہ ہے۔ جو شخص زندگی کے کسی ایک رُخ پر مائل ہو جائے۔ اور حُبِّ ذات، حُبِّ خاندان یا قوم کی اُلفت میں اتنا گرفتار ہو کہ اُسے وسیع تر انسانی اغراض کا کوئی پاس نہ رہے۔ وہ عقیدۂ توحید کے تقاضوں سے ناآشنا ہے۔ اس عقیدہ کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ آدمی وسیع تر انسانیت کی فلاح و بہبود کو ہمیشہ مدّنظر رکھے اور انسانی معاملات کو شخصی، خاندانی، قبائلی یا صوبائی مفاد کے نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے کل انسانیت کے نقطہ نظر سے دیکھے۔ بلاشبہ اسلام نے نفس، خاندان، قبیلہ اور قوم کے حقوق بھی تسلیم کئے ہیں۔ اور ایسی زندگی بھی عقیدۂ توحید کے منافی ہے جس میں آدمی اپنے خاندان، صوبہ یا قوم کے جائز حقوق کی پرواہ نہ کرے۔ یا ان کے مفاد اور بہتری کے کاموں میں حصّہ نہ لے۔ لیکن اسلام ہم سے یہ مطالبہ ضرور کرتا ہے۔ ہم خاندانی یا صوبائی مفاد کے مقابلہ میں قوم کے مفاد اور قومی مفاد کے مقابلہ میں کل انسانیت کے مفاد کو ترجیح دیں اور محدود اغراض کی پرستش سے اپنا دامن بچائے رہیں۔

عقیدہ توحید کا یہ بھی تقاضا ہے کہ انسان اپنی زندگی کی سرگرمیوں کو کسی خاص شعبۂ حیات تک محدود نہ رکھے بلکہ جس شعبہ سے اس کا تعلق ہو اس کے علاوہ دوسرے امور میں بھی تھوڑی بہت دلچسپی لیتا رہے۔ تاکہ معاملات زندگی کے متعلق اس کا نقطۂ نظر محدود نہ ہونے پائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں جو جامعیت پائی جاتی ہے، اسلام اپنے پیروؤں سے اسی درجہ کی تو نہیں لیکن اسی طرز کی جامعیت کا مطالبہ کرتا ہے جس طرح آپؐ پیغمبر اور معلمِ اخلاق ہونے کے ساتھ ایک اعلیٰ درجے کے سیاست دان اور فوجی جنرل بھی تھے۔ جس طرح آپ عائلی زندگی میں ایک شفیق باپ اور محبوب شوہر ہونے کے علاوہ پبلک زندگی میں بھی اخلاق کے بلند ترین مقام پر فائز تھے۔ اسی طرح ہر مسلمان کو کوشش کرنی چاہئے کہ وہ اس طرح کی بہت سی خصوصیات کا جامع ہو اور اس کی زندگی یکطرفہ نہ رہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہ جامعیت قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کا امتیازی وصف تھی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ میں حکمرانی اور سیاست کی قابلیت کے ساتھ اخلاقی بلندی علمی بصیرت اور مجتہدانہ غور و فکر کی صفات بھی پائی جاتی تھیں۔ بنو اُمیہ کے دَور میں بھی بہت سے خلفاء مثلاً عبدالملک اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اسی جامعیت کے حامل تھے۔ عام مسلمانوں کی زندگی بھی اسی طرز کی شخصیتوں سے خالی نہ تھی۔ مسلمان بیک وقت مسجد کا امام بھی ہوتا تھا۔ فوجی خدمات بھی انجام دیتا تھا۔ شہری اور مدنی معاملات سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ اور علم و فضل کے ذوق سے بھی ناآشنا نہ تھا۔ جیسا جیسا زمانہ گذرتا گیا یہ جامعیت مسلمانوں کی زندگی سے مفقود ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ ایک وقت وہ آیا جب صوفیاء کو تصوّف کے علاوہ محدثین کو حدیث کے علاوہ اور حکمرانوں کو سیاست کے علاوہ کسی اور شعبہ زندگی کا ذوق نہ رہا۔ یہی حالت آج تک قائم رہی۔ ہمارے سیاست دان علمی بصیرت سے بے بہرہ، اخلاقی تقاضوں سے ناآشنا اور سیرت و کردار کی عظمت سے عاری ہیں۔ ہمارے علماء اور فقہاء رموزِ سیاست سے بے خبر اور جدید تمدّنی میلانات و رجحانات سے ناواقف ہیں۔ ہمارے ماہرینِ معاشیات کو اپنے فن کے سوا اور علوم و فنون کا کوئی ذوق نہیں ہے۔ ہمارے تاجروں کو منڈیوں کے حالات اور قیمتوں کے اُتار چڑھاؤ کے علاوہ تمدّنی اور علمی مشاغل سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ ہمارے صحافیوں اور ایڈیٹروں کو وقتی سیاست کے علاوہ زندگی کے دوسرے شعبوں کا کوئی علم نہیں۔ اسلام

خالص سیاست دانوں، خالص علماء، خالص ماہرین، خالص صحافیوں اور خالص تاجروں کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ ایسے اشخاص پیدا کرنا چاہتا ہے جو زندگی کا اُس کی تمام وسعتوں کے ساتھ مشاہدہ کر سکیں۔ اور جو اپنے مخصوص پیشوں یا علوم اور فنون میں غیر معمولی انہماک کے باعث یک رُخے نہ ہوں۔ وہ سیاسی بصیرت کے ساتھ اخلاقی عظمت، علمی تبحّر کے ساتھ عملی قوت، حکمرانی کی قابلیت کے ساتھ مجاہدانہ صلاحیت جمع کرنا چاہتا ہے۔ وہ قوم و ملّت کی رہنمائی کا کام ایسے اشخاص کے سپرد کرنا چاہتا ہے جو کسی جزو کو کل نہ سمجھ بیٹھیں۔ اور مسائل حیات کو ایک آنکھ سے دیکھنے کے عادی نہ ہوں۔ بلکہ وسیع النظر اور جامع علم و عمل ہوں۔ ہماری موجودہ زندگی کی خرابیوں کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ ہم میں اس جامعیت کے انسانوں کی کمی بلکہ فقدان ہے۔

علم و فن میں اختصاصی میلانات اتنے غالب آ گئے ہیں۔ اور تعلیم یافتہ اشخاص کو اپنے مخصوص شعبہ یا پیشہ کے مسائل کے سوا اخلاقی، مذہبی اور تمدنی امور سے اتنی کم دلچسپی رہ گئی ہے کہ اُن کے لئے زندگی کی وحدت کا تصوّر خواب و خیال ہو گیا ہے اور انہیں یہ قابلیت باقی نہیں رہی ہے کہ وہ بصورت کل اس کا ادراک کر سکیں۔ یہ یک رُخا پن اور یکطرفہ نقطۂ نظر اس جامعیت کے بالکل منافی ہے جو عقیدہ توحید کے لازمی نتیجہ کے طور پر وجود میں آنی چاہیئے۔ اور جس کا اعلیٰ ترین نمونہ خود رسول اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی تھی۔ اگر مسلمان حضور رسالتمآب کی زندگی کو اپنے لئے اُسوۂ حسنہ سمجھتے ہیں تو انہیں اپنے اندر اسی طرز کی جامعیت پیدا کرنی چاہیئے۔ یہ کام بھی ہمارے نظامِ تعلیم کی اصلاح ہی سے انجام پا سکتا ہے۔ ہمارا تعلیمی نظام ایسا ہونا چاہیئے جس میں طلباء کو زندگی کے ہر پہلو اور ہر تقاضے سے آشنا کیا جائے اور علوم و فنون میں سے انہیں ہر ضروری علم کی ابتدائی تعلیم دی جائے۔ اختصاصی تعلیم بے شک ضروری ہے لیکن اس کی منزل بعد میں آتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنے طالب علموں کو کسی علم یا فن کی خصوصی مہارت کے لئے تیار کریں، ہمارا یہ فرض ہونا چاہیئے کہ ان میں جسمانی، اخلاقی اور ذہنی حیثیت سے جامعیت کے اوصاف اور مذہبیات، اخلاقیات، تاریخ، مدنیات اور علم حفظانِ صحت کے بنیادی حقائق کی واقفیت پیدا کریں۔ جب تک ہمارے نظام تعلیم و تربیت میں اس جامعیت کو بطور مقصد پیش نظر نہ رکھا جائے گا۔ ہماری نوجوان نسل میں موجودہ یک رُخا پن اور وسیع النظری کا فقدان برابر جاری رہے گا۔ اور ان کی شخصیتیں اس توازن اور اعتدال و توسّط سے محروم رہیں گی۔ جس کی تخلیق کے لئے اسلام نے اپنا توحیدی تصوّرِ کائنات آراستہ کیا تھا۔

سید جعفر شاہ پھلواروی

ازدواج اور معاشرہ

قرآن مجید کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح کے احکام دئے ہیں۔ ہونا بھی یہی چاہئے تھا۔ اس لئے کہ معاشرہ یا سوسائٹی افراد کے مجموعے کا دوسرا نام ہے۔ افراد جتنے مکمل ہونگے معاشرہ اسی قدر بہتر ہوگا۔ اسی طرح معاشرہ جتنا اچھا ہوگا اسی قدر بہتر افراد پیدا ہوں گے۔ اور اسی قدر افراد کی خامیاں دور ہوتی جائیں گی۔ فرد اور سوسائٹی دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ اگرچہ ہمارے نزدیک مقصود انفرادی ہی تکمیل ہے لیکن اجتماعیت اس کے لئے ایک ناگزیر ذریعہ ہے۔ کیونکہ سوسائٹی کا اثر افراد پر ضرور پڑتا ہے۔ یہ اثر دو طرح پر ہوتا ہے۔ ایک ہے اخلاقی ماحول اور دوسرا قانونی دباؤ۔ فرد کی طبیعت میں اگر سلامت روی ہو، تو اس پر اخلاقی ماحول بھی اثر انداز ہوتا ہے اور بطور خود بھی وہ اخلاقی پابندیاں اپنے اوپر عائد کر لیتا ہے لیکن اگر اس کی فطرت میں سرکشی ہو اور وہ اخلاقی ماحول سے دور نہ ہو سکے تو وہاں قانونی دباؤ کی ضرورت پڑتی ہے۔ قرآن چاہتا تو یہی ہے کہ افرادِ معاشرہ قانونی داروگیر سے بالاتر رہ کر اپنی رضا کارانہ خوش دلی سے یا اپنے اندرونی اخلاقی تقاضوں سے احکام پر عمل کریں۔ اور اسلام بھی درحقیقت اسی جذبے کا نام ہے، لیکن تمام افراد اتنے اعلیٰ کردار کے حامل نہیں ہوتے۔ اس لئے قانون کو بھی حرکت میں لانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور قرآن نے کچھ قانون بھی اسی لئے دئے ہیں۔ اگرچہ ان کی بنیاد بھی اخلاق ہی پر ہے۔

قرآن فرد کی اخلاقی فطرت سے اپیل کر کے اس کے انفرادی فیصلے پر بھی اعتماد کرتا ہے۔ اور معاشرے کو بھی اجتماعی طور پر مخاطب کرتا ہے بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں جن کا فیصلہ فرد ہی کر سکتا ہے اور معاشرے کی قانونی گرفت وہاں تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی۔ اور ان ہی مواقع کے لئے حضورؐ نے

"استفت قلبك" اپنے ضمیر سے فتویٰ لو

فرمایا ہے۔ مثلاً ارشادِ قرآنی ہے۔ کہ :۔

..... فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ — حالتِ اضطرار میں بعض حرام اشیاء کے استعمال میں گناہ نہیں، بشرطیکہ اس میں چاہت اور زائد از ضرورت نہ ہو۔

ظاہر ہے کہ اضطرار کا فیصلہ معاشرے کی بجائے خود فرد کرے گا جس فرد پر یہ مجبورانہ حالت گزر رہی ہے وہی اس بات کا صحیح فیصلہ کر سکتا ہے کہ آیا وہ نقطۂ اضطرار پر پہنچ چکا ہے یا نہیں۔ بلاشبہ معاشرے کو یہ فیصلہ کرنے کا حق

ہوسکتا ہے لیکن یہ ایک اندازہ ہوگا۔ اصل فیصلہ خود فرد کا ضمیر ہی کرسکتا ہے۔ اسی طرح ارشاد ہے کہ:-

فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر ... الخ   جو مریض یا مسافر ہو وہ روزہ قضا کرسکتا ہے

یہاں مسافرت کی حدود تو معاشرہ متعین کرسکتا ہے، لیکن مرض ایسا ہے یا نہیں جس میں روزہ قضا کیا جاسکے، اس کا فیصلہ فرد ہی کرے گا۔ اگرچہ بعض فقہاء نے اس میں بھی طبیب حاذق کے فتوے کی قید لگائی ہے لیکن روزہ تو سراپا ایسی عبادت ہے جس میں معاشرے سے کہیں زیادہ خود فرد کا اخلاقی ضمیر کام کرتا ہے۔

یہی صورت اس وقت بھی ہوتی ہے جب کوئی مریض مجبور ہوکر وضو کی بجائے تیمم کرے۔ اس طرح کے بہت سے مسائل اور بھی ہیں جہاں فرد کا فیصلہ ہی اصلی فیصلہ ہوتا ہے۔

دوسری طرف بے شمار احکام ایسے ہیں جن کا روئے سخن معاشرے کی طرف ہوتا ہے۔ اور تنہا ایک فرد پر اس کا فیصلہ نہیں چھوڑا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے کہ:-

قاتلوا حتیٰ لا تکون فتنۃ۔   فتنہ دور کرنے کی حد تک قتال کرو۔

یہاں کسی ایک فرد کو یہ اختیار نہیں کہ ہاتھ میں تلوار یا بندوق لے کر اپنی مرضی سے جہاں چاہے مار کاٹ شروع کردے۔ اس کا فیصلہ بہرحال معاشرہ کرے گا کہ کب، کہاں اور کس حد تک اور کس انداز کا قتال کیا جائے؟

تیسری صورت یہ ہے (جو دراصل دوسری ہی شکل کی ایک نوع ہے) کہ معاشرے کو اجتماعی حکم دیا جاتا ہے مگر اس میں افراد کو بھی دخل ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن نے حکم دیا:

اقیموا الصلوٰۃ۔   نماز قائم کرو

یہ حکم اجتماعی ہے۔ نماز کا قیام باجماعت ہونا چاہئے۔ معاشرہ فرد سے عدم شرکت کے متعلق باز پرس بھی کرسکتا ہے لیکن نماز میں خلوص، یکسوئی، توجہ الی اللہ وغیرہ فرد ہی کا کام ہے۔ معاشرے کی گرفت سے یہ چیزیں باہر ہیں۔

جو حکم اجتماعی ہو اس کو کلیتہً فرد کے فیصلے پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اس میں کچھ تو ایسے ہوں گے جہاں معاشرے کی دارو گیر کی رسائی نہیں ہوسکتی۔ لیکن جہاں تک معاشرے کی پہنچ ہو وہاں معاشرے کو مداخلت کا، پابندیاں لگانے کا اور دارو گیر کا حق حاصل ہے۔ اگر کوئی شخص تنہا قتال کے لئے اُٹھ کھڑا ہو تو معاشرہ اسے روک سکتا ہے۔ قتال میں نیک نیتی و اخلاص کو باقی رکھنا تو بلاشبہ فرد کا کام ہے۔ لیکن اس عمل قتال کا فیصلہ فرد کا کام نہیں۔ یہ معاشرے کا فرض ہے۔

اب اسی روشنی میں نکاح و طلاق اور دوسرے عائلی قوانین کو دیکھنا چاہئے۔ اپنے زوج کو پسند کرنا فرد کا کام ہے۔ اس سے محبت و خلوص قائم رکھنا بھی فرد کا کام ہے۔ اس کے لئے ایثار کرنا بھی فرد کا کام ہے۔ معاشرہ اس میں کیا دخل دے سکتا ہے؟ ان تمام معاملات میں فرد کے اخلاقی ضمیر کو بیدار کیا گیا ہے۔ اور یہ سب کچھ اسی کے فیصلے پر موقوف ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ عائلی زندگی کے بے شمار گوشے ایسے بھی ہیں جن کا تعلق سوسائٹی سے ہے۔ اور بلاشبہ اس میں سوسائٹی کو

دخل دینے کا حق پہنچتا ہے۔

پہلے یہ دیکھئے کہ ازدواج اور دوسرے عائلی قوانین میں اجتماعیت کو کس قدر ملحوظ رکھا گیا ہے۔ چند احکام نکاح کے متعلق دیکھئے:

(۱) وابتلوا الیتمیٰ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان انستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم — یتامیٰ کو جانچتے رہو تا آنکہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں رشد دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالے کر دو۔

بلوغ عمر نکاح اور رشد کا اندازہ صرف یتیم ہی نہیں کرے گا، معاشرے کو بھی اس میں دخل ہے۔ اسی لئے روئے سخن معاشرے کی طرف ہے۔

(۲) فما استمتعتم بہ منھن فاتوھن اجورھن فریضۃ ولا جناح علیکم فیما تراضیتم بہ من بعد الفریضۃ۔ — بیویوں سے جو تمتع حاصل کرتے ہو تو ان کا مقرر کردہ مہر بھی دے دو ہاں تعین مہر کے بعد اگر کمی بیشی میں کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں۔

یہاں بھی روئے سخن صرف زوجین کی طرف نہیں بلکہ معاشرے کی طرف ہے۔ تراضیا کا لفظ نہیں تراضیتم کا لفظ ہے۔

(۳)..... ولا متخذی اخدان۔ — تعلقات زنا و شوئی خفیہ نہ ہوں۔

یعنی کسی زن و مرد کو یہ اختیار نہیں کہ چپکے سے نکاح کر لیں۔ ان کو اعلان کرنا پڑے گا۔ اور گواہوں کی موجودگی بھی اسی لئے ہے۔

اسی طرح طلاق کے معاملے کو دیکھئے:

(۱) پہلے بعث حکمین ضروری ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے

فان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا۔ — اگر تمہیں زوجین کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہو تو دونوں کے خاندان سے ایک ایک حکم لے لو

یہاں بھی معاشرے ہی کو مخاطب کیا گیا ہے اور یہ کام اسی کے ذریعے ہو گا۔

(۲) دو گواہ ضروری ہیں۔ جیسا کہ حکم ہے:

واشھدوا ذوی عدل منکم۔ — اپنے اندر سے دو عادل گواہِ طلاق بھی مہیا کر لو۔

یہاں بھی ظاہر ہے کہ گواہوں کا وجود معاشری ضرورت کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

یہ چند امثلہ محض اس لئے پیش کئے گئے ہیں کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ ازدواج یا عائلی زندگی کے دوسرے احکام بھی محض خانگی و انفرادی نہیں بلکہ اس کا تعلق معاشرے سے ایسا گہرا ہے کہ اس کے بغیر تکمیل کا رہی نہیں ہوتی۔ اگر کوئی شخص

معاشرے کو اطلاع دئے بغیر یعنی گواہوں کے بغیر نکاح کرے یا طلاق دیدے۔ یا دوسری شرائط نہ پوری کرے تو خواہ فقہاء کے نزدیک عنداللہ اس کا انعقاد صحیح ٹھہرے۔ لیکن معاشرہ اور اس کا محکمۂ قضا اسے صحیح تسلیم نہیں کرے گا۔ وہ اس سے بازپرس کرسکتا ہے، سزا دے سکتا ہے، اور اس روش کی روک تھام کے لئے کچھ پابندیاں عائد کرسکتا ہے۔

اب ہم جب تعدد ازدواج کے بارے میں حکم قرآنی کو دیکھتے ہیں تو اس میں بھی روئے سخن معاشرے ہی کی طرف نظر آتا ہے۔ ارشاد ہے:

وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمٰی فانکحوا	اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ تم یتیموں[لہ] کے بارے میں (معاشری) قسط نہ کرسکو گے
ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع	تو تمہیں ان ہی عورتوں میں سے جو پسند ہوں دو دو۔ تین۔ چار نکاح
فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ۔۔۔۔۔	کرو لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو ایک ہی پر قناعت کرو

یہ اندازِ تخاطب فردِ واحد سے نہیں بلکہ معاشرے سے ہے۔ لہٰذا معاشرہ فیصلہ کرے گا کہ کس وقت اور کس کس کے لئے تعدد ازدواج مناسب ہے۔ فرد واحد کو اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ بجائے خود ہی تعدد کا فیصلہ کرے۔ تعدد تو الگ رہا، اگر معاشرہ چاہے تو کسی فرد کے لئے تو عقد کو بھی روک سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس سے مقاصد نکاح کی عدم تکمیل کا اندیشہ ہو۔ نکاح کے لئے ضروری ہے کہ:

۱۔ سنِ بلوغ ہو۔

حتیٰ اذا بلغوا النکاح ۔	جب وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں

۲۔ نفقہ ادا ہو۔

وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن۔	عورتوں کا روٹی کپڑا شوہر کے ذمے ہے۔

۳۔ جنسی قوت ہو وغیرہ وغیرہ

اگر معاشرے کو یہ علم ہو کہ ان میں سے کسی شرط کا فقدان ہے تو وہ ایک نکاح کو بھی روک سکتا ہے۔ قرآن نے خود ایسے غیر مستطیع اشخاص سے یہ اپیل کی ہے کہ:

ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتیٰ	جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہ ہو وہ اس وقت تک صبر کریں جب تک
یغنیھم اللہ من فضلہ۔	اللہ ان کو غنی نہ کردے۔

حضورؐ سے بعض ایسے لوگوں نے خصی ہونے کی اجازت چاہی تھی۔ مگر حضورؐ نے انہیں اس سے روک دیا۔ مگر مقدور ہونے تک نکاح سے بھی روکے رکھا۔

[لہ] یتیم بے باپ اور بے شوہر دونوں کو کہتے ہیں۔ اور فی الواقع ہیں بھی دونوں ایک دوسرے سے وابستہ۔ اس لئے قرآن ایسا لفظ لایا ہے جو دونوں کے مسائل کو حل کردے۔

دوسری بات اس میں یہ قابلِ غور ہے کہ جس آیت میں وان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ ہے اس میں عدل کو تو تعدد ازدواج کے لئے ضروری تسلیم کیا گیا ہے لیکن اس سے پہلے جو وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمیٰ ہے اسے تعدد ازدواج کے لئے شرط لازم تسلیم نہیں کیا جاتا۔ یعنی یہ سمجھا جاتا ہے کہ مسائل یتامیٰ کے پیش آئے بغیر اور معاشرے کی اجازت کے بغیر ہی ہر شخص کو انفرادی طور پر تعدد ازدواج کی کھلی چھٹی ہے۔ گویا یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ "وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمیٰ" کا پورا ٹکڑا بلا ضرورت ہی لایا گیا ہے اور یہ شرط ہو یا نہ ہو مگر "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع" پر بلا تکلف عمل ہو سکتا ہے۔ حالانکہ قرآن کریم میں "وان خفتم" کی شرط جہاں بھی لگائی گئی ہے وہ شرط لازم ہی ہے۔ ملاحظہ ہو:

۱۔ فان خفتم الا یقیما حدود اللہ ..... الخ اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو خلع میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۲۔ فان خفتم فرجالا او رکبانا۔ اگر تمہیں خوفِ دشمن ہو تو پیدل اور سواری پر ہی نماز ادا کرو۔

۳۔ وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا الخ۔ اگر تمہیں یہ ڈر ہو کہ زوجین میں پھوٹ ہو گی تو بعث حکمین کرو۔

۴۔ ..... ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔ نماز مختصر کر دو یعنی صلوٰۃ الخوف ادا کرو، اگر دشمن کے فتنے کا خوف ہو۔

ان تمام مثالوں میں دیکھ جائیے۔ ہر جگہ "ان خفتم" کا ٹکڑا شرط لازم ہی کے لئے آیا ہے۔ عدمِ اقامتِ حدود اللہ کے خوف کے بغیر خلع نہیں ہوگا۔ خوفِ دشمن کے بغیر چلتے ہوئے یا سواری پر نماز نہیں ادا کی جائے گی۔ شقاقِ زوجین کے خوف کے بغیر بعث حکمین کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ خوفِ فتنۂ دشمن کے بغیر صلوٰۃ خوف نہیں ادا کی جائے گی۔ ٹھیک اسی طرح وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمیٰ کے بغیر فانکحوا ...... مثنیٰ وثلٰث وربٰع پر عمل نہیں ہوگا۔ اور "وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمیٰ" کا فیصلہ معاشرہ کرے گا۔ ہر کس و ناکس کو یہ اختیار نہیں کہ اس شرط کے بغیر ہی تعدد ازدواج کی کھلی چھٹی حاصل کر لے اور ہاں فرد کو یہ بھی حق نہیں کہ فان خفتم الا تعدلوا کی شرط کے بغیر ہی تعدد ازدواج کرنا شروع کر دے۔ اگر کوئی ان شرائط کے خلاف جاتا ہے تو معاشرے کو حق ہے کہ اسے روکنے کے لئے پابندیاں عائد کرے۔ اس میں نہ قرآن کی مخالفت ہے نہ حدیث و فقہ کی۔ بلکہ یہی عین منشائے قرآن و حدیث و فقہ ہے۔

بحث اگر ہو سکتی ہے تو صرف اس پر ہو سکتی ہے کہ آج پابندیاں لگانے کا وقت آگیا ہے یا نہیں یا فلاں پابندی مناسب ہے یا غیر مناسب؟ لیکن اس پر کہ "معاشرے کو پابندیاں لگانے کا حق و اختیار ہے یا نہیں" کوئی بحث نہیں ہو سکتی۔ معاشرے کو یہ حق ہمیشہ سے حاصل ہے اور رہے گا اور رہنا چاہئے کہ وہ اپنے دور کے مناسب حال کچھ پابندیوں کو ختم کر دے اور کچھ پابندیوں کو عاید کر دے۔

اس وقت ہمارے ملک میں دو قسم کے جنون کا دور دورہ ہے۔ ایک جنون یہ ہے کہ یورپ و امریکہ میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ ٹھیک ہے لہٰذا اسلام کو اسی قالب میں ڈھالنا چاہئے۔ اور دوسرا جنون یہ ہے کہ یورپ و امریکہ میں جو کچھ بھی ہو وہ صرف غلط ہے لہٰذا اس کی کوئی بات بھی نہیں لینی چاہئے۔ ان دونوں جنونوں میں کوئی خاص فرق نہیں۔ پہلا اسلامی خودداری کے

خلاف ہے اور دوسرا "الحکمۃ ضالۃ المومن" کے خلاف ہمیں ان دونوں جنونوں سے بالاتر ہو کر نیک نیتی کے ساتھ اپنے ملکی و معاشری تقاضوں کو سامنے رکھ کر سوچنا چاہیئے اور قرآنی اسپرٹ یا قرآنی حدود سے متجاوز نہ ہونا چاہیئے۔

بعض لوگ ہر معاملے میں "لامحدودیت" کے قائل ہیں۔ یعنی جو شخص جتنی چاہے زمین رکھے، جتنا چاہے زر رکھے۔ معاشرے کو اس پر پابندی لگانے کا اختیار نہیں۔ ایک چیز رہ گئی تھی یعنی زن۔ اب بعض لوگوں نے اسے بھی لامحدود تعداد میں رکھنے کی اجازت دے دی ہے۔ اور اس کی دو صورتیں تجویز کی ہیں۔ ایک ہے تعدّدِ ازدواج اور دوسرے لاتعداد لونڈیاں۔

حقیقت مسئلہ یہ ہے، جیسا کہ ہم بھی کئی بار واضح کر چکے ہیں، کہ قرآن مجید کا رجحان تو تعدّدِ ازدواج کی طرف ہے۔ وہ ایک مرد کے لئے ایک ہی زوج کو پسند فرماتا ہے۔ مگر اس قانون میں ایک ایسی لچک بھی رکھی ہے کہ اگر کسی دور میں تعدّدِ ازدواج کی ضرورت پڑے تو چند شرائط کے ساتھ اس ناگزیر علّت کو بھی اہون البلیّتین کے طور پر اختیار کیا جا سکے۔ تعدد کی اجازت "مطلق" نہیں بلکہ مقید ہے چند شرائط کے ساتھ۔ اور ان شرائط کو خود قرآن نے واضح فرمادیا ہے۔ مثلاً یہ کہ بلوغِ نکاح (جنسی صلاحیت) ہو (حتیٰ اذا بلغوا النکاح) نفقہ بیوی برداشت کر سکے (وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن) عدل ہو (فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ) اور یتامیٰ کا مسئلہ حل طلب ہو (فان خفتم الا تقسطوا فی الیتٰمی الخ) وغیرہ

اب غور طلب بات یہی رہ جاتی ہے کہ آیا ہمارے موجودہ دور میں یہ شرائط پائی جاتی ہیں؟ یہ بڑی دردناک داستان ہے اور اس وقت تفصیل میں جانے کا موقع نہیں۔ اگر کسی کو انکار ہو تو شہادات بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ شاید ایک فیصد بلکہ ایک فی ہزار انسان ایسے ہونگے جو ان شرائط کا لحاظ رکھتے ہوں۔

اب اس کے بعد یہی دوسرا سوال سامنے آتا ہے کہ جہاں اس نوع کی سوشل ناہمواری پائی جاتی ہو وہاں سوسائٹی کو مداخلت کرنے اور اس شر سے بچانے کے لئے قانونی پابندیاں عائد کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ اس کا جواب ہمارے نزدیک اثبات میں ہے، نفی میں نہیں۔ معاشرے کو ہر معاشری معاملے میں یہ حق پہنچتا ہے۔ اسے مصالح اُمت کے تحت کئی طرح کے حقوق حاصل ہیں مثلاً:

(۱) معاشرے کو ایسے قوانین نافذ کرنے کا حق ہے جو پہلے موجود نہ تھے مثلاً

پہلے حلالہ کرنے والوں کے لئے رجم کی سزا تجویز نہیں کی گئی تھی مگر حضرت عمرؓ نے اس کا اعلان فرمادیا۔

پہلے کاشتِ اجناس کی کوئی تفصیلی شرحِ خراج نہ تھی۔ حضرت عمرؓ نے یہ مقرر فرمائی۔

پہلے غیر شادی شدہ زانی کے لئے شہر بدری کی سزا نہ تھی۔ جناب عمرؓ نے یہ سزا مقرر فرمائی اور بعد میں واپس بھی لے لی۔

پہلے عربوں کے لئے غلام ہونے کی کوئی ممانعت نہ تھی۔ جنابِ عمرؓ نے ممانعت فرمادی۔

(۲) نیز معاشرے کو یہ بھی حق ہے جو قوانین پہلے رائج تھے ان کو بدل دے مثلاً:

پہلے شعراء عورت کا نام لے کر تشبیب سے آغازِ کلام کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اسے روک دیا۔

پہلے ہجویہ اشعار پڑھے جاتے تھے، جناب عمرؓ نے اس سے منع کر دیا۔
پہلے امّ ولد کی خرید و فروخت جائز تھی، جناب عمرؓ نے اسے بند کر دیا۔
پہلے ہر قیدی کا فدیہ ایک دینار تھا، حضرت عمرؓ نے مختلف ممالک کے لئے مختلف شرحیں مقرر فرمائیں۔
پہلے مفتوحہ زمینیں مجاہدوں میں تقسیم کی جاتی تھیں، جناب عمرؓ نے اسے ختم کر دیا۔
پہلے تین طلاقیں بیک مجلس رجعی تھیں، حضرت عمرؓ نے اسے مغلظہ قرار دیا اور بعد میں اس فیصلے کی غلطی پر شدید اظہار ندامت بھی فرمایا۔

حتیٰ کہ معاشرے کو یہ بھی حق ہے کہ مصالح اُمت کے لئے منصوص چیزوں کو بدل دے۔ مثلاً:
پہلے مؤلفۃ القلوب کو از روئے قرآن زکوٰۃ دی جاتی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے اسے بند کر دیا۔
پہلے گھوڑوں پر زکوٰۃ کی ممانعت تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ لگا دی۔
اور یہ بھی سُن لیجئے کہ پہلے از روئے قرآن زنِ کتابیہ سے مسلمان کا نکاح جائز تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے اسے روک دیا۔ حضرت حذیفہ یمانی نے مدائن کی گورنری کے دوران میں ایک یہودیہ سے نکاح کر لیا۔ حضرت عمرؓ نے انہیں لکھا کہ اسے چھوڑ دو۔ اُنہوں نے پوچھا کہ کیا یہ حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میرا یہ خط زمین پر رکھنے سے پہلے اسے الگ کر دو۔ اور وجہ یہ بتائی کہ: فانی اخاف ان یقتدی بک المسلمون فیختاروا نساء اھل الکتٰب لجمالھن وکفی بذالک فتنۃً لنساء المسلمین۔ یعنی مجھے یہ اندیشہ ہے کہ تمہاری پیروی میں دوسرے مسلمان بھی اہلِ کتاب کی عورتوں سے ان کے حسن و جمال کی وجہ سے شادیاں کرنے لگیں گے اور مسلمان عورتوں کے لئے یہ بڑا فتنہ ہو جائیگا۔
پہلے چور کا ہاتھ کاٹنے کے لئے کئی شرائط ایسی ہیں جو پہلے نہ تھیں اور حضرت عمرؓ نے ان کو نافذ کیا۔
ہم نے تو یہاں تک دیکھا ہے کہ خالص عبادات تک میں بعض ایسی چیزوں کا اضافہ ہوا ہے جو پہلے نہ تھا:
خطبۂ جمعہ سے پہلے والی اذان پہلے نہ تھی۔ اور حضرت عثمان نے رائج کر دی اور وہ آج تک رائج ہے۔
پہلے باجماعت بیس رکعت تراویح پڑھنے کا کوئی اہتمام نہ تھا۔ مگر حضرت عمرؓ نے اسے جاری کیا۔ اور وہ آج تک جاری ہے۔
کہا جاتا ہے کہ پہلے خطبۂ جمعہ نمازِ جمعہ کے بعد (عیدین کی طرح) ہُوا کرتا تھا۔ لیکن امیر معاویہ کے دَور میں یہ خطبہ قبل از نماز کر دیا گیا۔ اور آج تک اسی پر عمل ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم

(اوپر کی تمام مثالوں کے حوالے ہمارے پاس موجود ہیں۔ اور اپنے کئی مضامین میں ان کا ذکر بھی کر چکا ہوں۔ یہ آخری مثال (خطبۂ جمعہ) کے متعلق مجھے یہ یاد نہیں کہ کس کتاب میں دیکھا ہے)

بہرحال اوپر کی مثالوں سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ معاشرہ ایسے احکام بھی نافذ کر سکتا ہے جو پہلے موجود ہی نہ

ہوں۔ ایسے قوانین بھی جاری کر سکتا ہے جو پہلے قوانین سے مختلف ہوں اور ایسی پابندیاں بھی عائد کر سکتا ہے جو بظاہر منصوصات کے خلاف لیکن دراصل ان کی اسپرٹ کے مطابق ہوں، یعنی مقصود مصالح اُمت ہو۔

اسی روشنی میں آپ تعدد ازدواج کو دیکھئے۔ تعدد ازدواج کے متعلق ابھی تک کسی نے فرض یا واجب ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ عائلی کمیشن کی رپورٹ پر تمام جرح کرنے والوں نے اسے صرف مباح اور جائز ہی قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ایک جائز چیز پر پابندی لگانے والے تم کون ہوتے ہو؟ سوال یہ ہے کہ ایک مباح چیز پر کوئی پابندی لگانا بھی جائز ہے یا نہیں؟ اگر یہ ناجائز ہے تو اس کی کیا دلیل ہے؟ اور اوپر کی مثالیں اس کے متعلق کیا فتوے دیتی ہیں؟ اور اگر یہ پابندی جائز ہے تو اس پر اتنا شور و فغاں کیوں؟ امام غزالی تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ:

جمیع المحرمات تباح بالضرورۃ (الدین یسر ص۹۱) تمام حرام چیزیں بھی بوقتِ ضرورت مباح ہو جاتی ہیں۔

تو کیا مصالح اُمت کے لئے صرف مباحات پر پابندیاں لگانے کا معاشرے کو کوئی حق نہیں؟ اور جس فصل پر خود قرآن پابندیاں عائد کر رہا ہو ان ہی پابندیوں کو بروئے کار لانے کے لئے معاشرہ کوئی قانون نافذ نہیں کر سکتا؟ ہمارے نزدیک معاشرے کا یہ حق ایک ایسا مسلّم حق ہے کہ اس پر کسی قسم کی بحث ہی غلط ہے۔ بحث صرف اس پر کی جا سکتی ہے کہ ان تجاویز میں مصالح اُمت ہیں یا نہیں؟ ان میں شر غالب ہے یا خیر؟ تعدد ازدواج کی شرائط پوری کی جاتی ہیں یا نہیں؟ ان باتوں کی تسکین ضروری ہو تو ہم خدمت کے لئے حاضر ہیں۔

پھر ایک عجیب تماشا یہ ہے کہ بعض حضرات تعدد ازدواج کو "سنّت" بھی قرار دیتے ہیں اور تعدد ازدواج پر پابندیاں لگانے کو "سنت" کی مخالفت بتاتے ہیں۔ گویا یہ لوگ سنت کا سب سے بڑا مخالف سیدنا عمر کو سمجھتے ہیں جنہوں نے ایک نہیں بیسیوں احکام ایسے نافذ فرمائے جو عہدِ نبوت میں سرے سے موجود ہی نہ تھے یا بالکل مختلف تھے۔ انہیں کون سمجھائے کہ "سنت" کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک لامحدود جاگیرداری عین اسلام ہو، لاتعداد لونڈیوں کو بلا نکاح مصرف میں لانا عین دین ہو، اور کئی طرح کی ناگفتہ بہ حرکات عین تقویٰ ہوں ان کو اگر سنت کا مفہوم سمجھنے میں دشواری ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

اگر "مثنیٰ وثلٰث وربٰع" سے چار نکاح کرنے کی اجازت نکلتی ہے اور یہ تعدد "سنت" ہے تو ذرا اور آگے بھی قدم بڑھائیے۔ چار کی تحدید بھی کیوں ہو جبکہ یہ کوئی اجماعی مسئلہ نہیں؟ امام شوکانی اور ان کے بہت سے ہم نوا نو تک بیک وقت نکاح کو جائز سمجھتے ہیں (اور ایک فرقہ تو بلا حصر تعداد کا بھی قائل ہے) شوکانی کی عبارت ذرا ملاحظہ فرمائیے:

کیف یصح اجماع خالفتہ الظاھریۃ وابن الصباغ والعمرانی والقاسم بن ابراھیم نجم آل الرسول جماعۃ من الشیعۃ وثلۃ من محققی المتاخرین

(چار سے زیادہ نکاح کرنے کے متعلق) اجماع کا دعوے کیونکر صحیح ہو سکتا ہے جبکہ ظاہریہ، ابن الصباغ، عمرانی، قاسم بن ابراہیم نجم آل الرسول، شیعوں کی جماعت اور متاخر محققین کا ایک گروہ سب ہی اس اجماع کے خلاف

وخالفه ایضاً القرآن الکریم لما بیّناه وخالفه ایضاً فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ (دبل الغمام)

ہیں اور قرآن بھی اس کے خلاف ہے جیسا کہ ہم (شوکانی) بیان کرچکے ہیں۔ اور خود فعل نبوی بھی اس کے خلاف ہے۔ (کیونکہ حضورؐ نے بیک وقت چار سے زیادہ رکھیں)

نیز امام شوکانی لکھتے ہیں:

اما الاستدلال علی تحریم الخامسة وعدم جواز زیادة علی اربع بقول الله جل مثنیٰ وثلث وربع فغیر صحیح۔ (سیل الجرار و شرح منتقی)

مثنیٰ وثلث وربع سے زائد از چہار اور پانچویں بیوی کی حرمت کی دلیل لانا درست نہیں۔

نواب سید صدیق حسن خاں صاحب بھی یہی سمجھتے ہیں اور وہ اس آیت سے پانچویں کی حرمت کے قائل نہیں۔ وہ اس کی حرمت کے قائل سنت سے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

فالاولی ان یستدل علی تحریم الزیادة علی الاربع بالسنة لا بالقرآن۔ (فتح البیان)

بہتر یہی ہے کہ زائد از چہار کی حرمت کی دلیل قرآن سے نہیں بلکہ سنت سے لائی جائے۔

اب ذرا اس سنت کو بھی ملاحظہ فرمالیجئے۔ کہ اس کے متعلق ابن عبدالبر اور شوکانی کیا فرماتے ہیں کہ:

اما حدیث امرہ لغیلان لما اسلم وتحته عشر نسوة بان یختار منهن اربعا ویفارق سائرهن کما اخرجه الترمذی وابن ماجة وابن حبان ونحوهم وان کان له طرق فقد قال ابن عبدالبر کلها معلولة واعلّه غیره من الحفاظ بعلل اخری۔ (دبل الغمام)

غیلان کے پاس دس بیویاں تھیں۔ اسلام لانے کے بعد ان کو حضورؐ کا یہ حکم فرمانے کی روایت کہ چار کو رکھ کر باقی کو چھوڑ دو (جیسا کہ ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے لکھا ہے) یہ اگرچہ متعدد طرق سے مروی ہے مگر حافظ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ ایسی تمام اسناد مجروح ہیں۔ اور دوسرے حفّاظ حدیث نے بھی دوسرے طریقوں سے اُن اسناد پر جرح کی ہے۔

یہ تمام عبارتیں نواب صدیق خاںؒ کی "مطالب ظفر اللاضی بما یجب فی القضاء علی القاضی" میں موجود ہیں۔

تو گویا زائد از چہار کی ممانعت قرآن میں نہیں اور سنّت نبوی بھی — جو سنتِ صحابہ پر بہرحال مقدّم ہے — زائد از چہار ازدواج کرنا ہے۔ بلکہ خود صحابہ کو چار سے زیادہ کرنے کی ممانعت کی روایات بھی صحیح نہیں۔ لہٰذا اب ہمارے علماء کو صرف تعدد ازدواج پر پابندی لگانے ہی کی مخالفت نہیں کرنی چاہئے۔ بلکہ چار سے زیادہ پر پابندی لگائی جائے تو اس کی بھی مخالفت کرنی چاہئے۔ جو مصالح اُمت چار سے وابستہ ہو سکتی ہیں وہ تو بلکہ اس سے بھی زیادہ سے وابستہ کی جاسکتی ہیں۔

ہمارے نزدیک شوکانی کا نظریّہ غلط نہیں۔ مگر بات صرف اتنی ہے کہ کون کتنی بیویاں کرے۔ اس کا فیصلہ

اپنے عصری تقاضوں کے مطابق معاشرہ کرے گا۔ زیادہ یا کم کا فیصلہ معاشرے کا کام ہے۔ جیسے حالات پیش آئیں گے ویسا وہ فیصلہ کرے گا اور وہ عین مطابق سنت ہوگا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ نمایندگان معاشرہ کو مصالح اُمت، اخلاص نیت، بے غرضی اور عدل کو پیش نظر رکھنا ہوگا نہ کہ مغربی یا مُلّائی اثرات کو۔

ہمیں یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ میرج کمیشن کی رپورٹ کی تائیدیں بھی اور تردیدیں بھی بیشتر و اکثر ایسی ہیں جن میں استدلال سے زیادہ جذبات کو بھڑکانے کی کوشش کی گئی ہے۔ رپورٹ میں کچھ گوشے ایسے بھی ہونگے جہاں اختلاف کی گنجائش ہو اور استدلالی پہلو کسی قدر کمزور ہو لیکن کوئی تجویز ایسی نہیں پیش کی گئی ہے جس کی دلیل میں قرآن، حدیث اور فقہ کو نہ پیش کیا گیا ہو۔ یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے یہ شور مچانا کہ اسلام کو لپیٹ کر الگ رکھ دیا گیا ہے اور اس کے مرتب کرنے والوں نے ناظرہ قرآن بھی نہیں پڑھا ہے۔ وغیرہ وغیرہ صرف جذباتی باتیں ہیں۔ کسی کے متعلق اس قسم کا سوئے ظن نہ ہونا چاہئے اور نہ اپنے متعلق یہ غلط فہمی ہونی چاہئے کہ اسلام اور فہم اسلام صرف ہمارے نام الاٹ ہو چکا ہے۔ ہم ان معترضین سے درخواست کریں گے کہ وہ "ازدواجی زندگی کے متعلق اہم قانونی تجاویز" کو ایک نظر دیکھ جائیں۔ یہ کتابچہ عائلی کمیشن کی رپورٹ سے ایک سال پہلے ادارۂ ثقافت اسلامیہ سے شائع ہو چکا ہے۔ اور بعد میں شائع ہونے والی رپورٹ کی بہت سی باتوں پر علمی انداز سے بحث کی گئی ہے۔ رپورٹ کی تنقید کے وقت جذباتی باتوں میں وقت ضائع کرنے کی بجائے صرف یہ لکھنا چاہئے کہ اس میں فلاں بات غلط ہے اور اس کی دلیل یہ ہے۔ یا اس میں فلاں تجویز کی جو فلاں دلیل کتاب و سنت و فقہ سے دی گئی ہے وہ ان ان وجوہ سے کمزور ہے۔

ہم نے تو ابھی صرف تعدد ازدواج کے متعلق خیال ظاہر کیا ہے۔ باقی چیزوں کے متعلق انشاء اللہ آیندہ لکھا جائیگا

جناب قاضی ظہور الحسن ناظم سیوہاروی

مصاحفِ قرونِ ثلاثہ

حضور انور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سب سے بہتر میرا زمانہ ہے۔ پھر اس کے بعد کا۔ پھر اس کے بعد کا۔ گویا یہ تین زمانے ہیں جن کو اصطلاحِ اسلام میں قرونِ ثلاثہ کہا جاتا ہے۔ ان تین زمانوں کی تفصیل اس طرح ہے۔ قرنِ اوّل عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ سنہ ۱۱۰ھ ہجری تک۔ قرنِ دوم عہدِ تابعین سنہ ۱۷۰ھ ہجری تک۔ قرنِ سوم عہدِ تبع تابعین سنہ ۲۲۰ھ تک۔ لیکن حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی المتوفی سنہ ۱۰۵۲ھ نے قرنِ ثالث کو سنہ ۲۶۰ھ تک وسعت دی ہے۔ ذیل میں ہم اسی دَور کے مرقومہ مصاحف پر روشنی ڈالیں گے۔

حضور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے پہلی وحی ۱۷ ر رمضان المبارک روز دوشنبہ مطابق ۲۸ ر جولائی سنہ ۶۱۰ء کو ہوئی۔ اس سال کو ہم سالِ نبوی کہتے ہیں۔ اس وحی میں تبلیغ کا حکم نہ تھا۔ ڈھائی برس کے بعد یعنی بروز دوشنبہ ربیع الاوّل سنہ ۴ نبوی کو دوسری وحی نازل ہوئی۔ اس میں تبلیغ کا حکم تھا۔ آپ نے تبلیغ شروع کی حضرت ام المؤمنین خدیجہ رضی اللہ عنہا اسی دن مشرف باسلام ہوئیں۔ اگلے روز یعنی سہ شنبہ کو حضرت علی، حضرت زید بن حارثہ، حضرت ابوبکر مسلمان ہوئے۔ پنجشنبہ کو حضرت خالد بن سعید ایمان لائے۔ اس وقت تک چند آیات سورۂ علق کی اور چند آیات سورۂ مدثر کی نازل ہوئی تھیں۔ اسی دن سے حضورؐ نے کتابتِ وحی کا آغاز کرایا۔ چنانچہ اُم خالد بنت خالد بن سعید بن ابی العاص نے کہا کہ اوّل بسم اللہ میرے باپ نے لکھی۔ (استیعاب جلد اوّل) اس کے بعد جو لوگ مشرف باسلام ہوئے تھے۔ ان میں سے کچھ لوگ اپنے لئے قرآن لکھتے تھے۔ چنانچہ حضورؐ کی حیات میں قرآن کے متعدد لکھے ہوئے نسخے موجود تھے۔ حضور نے ایک جگہ قرآن کے کچھ نسخے لٹکے ہوئے دیکھے تو فرمایا کہ صرف یہی کافی نہیں۔ خدا ایسے شخص کو عذاب نہ دے گا جسے قرآن یاد ہو۔ (کنز العمال) مطلب یہ ہے کہ تحریر کے بھروسہ پر قرآن کو حفظ کرنا نہ چھوڑ دینا۔ ایک سفر میں مکّہ مدینہ کے درمیان ایک شخص نے حضور سے آکر عرض کیا کہ میرا قرآن کا ایک جزو گم ہوگیا ہے (کتاب المصاحف) حضور نے قرآن کو دشمنوں کے ملک میں لے جانے سے منع فرمایا (بخاری کتاب الجہاد) بعض جلیل القدر صحابہ نے کئی کئی بار قرآن لکھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے چار مرتبہ لکھا۔ عرب کے مشہور شاعر لبید جب مسلمان ہوگئے۔ تو قرآن نویسی کا شغل اختیار کیا۔ خدا جانے عمر میں کتنے قرآن لکھے ہوں گے۔ (جمہرۃ العرب) نا جیۃ الطفادی صحابی بھی قرآن ہی لکھا کرتے تھے۔ (استیعاب قسم دوم حصّہ اوّل) امہات المؤمنین ام سلمہؓ، حفصہؓ۔ عائشہؓ نے قرآن لکھا ہے۔ (کنز العمال) حضرت عائشہؓ نے اپنے آزاد کردہ غلام ابو یونس سے قرآن لکھایا۔ (ترمذی) عمر بن رافع نے

حضرت حفصہ کے لئے قرآن لکھا۔ (تیسیر الاصول) مختلف کتب حدیث و تاریخ میں مشاہیر میں سے انتیس صحابہ کے قرآن جمع کرنے اور مکمل سمجھنے کا ذکر ہے۔ محققین مذاہب غیر نے بھی بعد تحقیق اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ حضور کے عہد میں بہت سے قرآن لکھے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر راڈویل لکھتے ہیں کہ قرآن کے لکھے ہوئے نسخے عہد رسول میں عام طور پر زیر استعمال تھے۔ (انگریزی ترجمہ قرآن) سر ولیم میور نے لکھا ہے کہ اس بات کے ماننے کے زبردست وجوہ موجود ہیں۔ کہ رسول کی زندگی میں متفرق طور پر قرآن کے لکھے ہوئے نسخے صحابہ کے پاس موجود تھے۔ اور ان نسخوں میں پورا قرآن یا تقریباً تمام قرآن لکھا ہوا موجود تھا (دیباچہ لائف آف محمدؐ)

قرآن مجید میں بھی اس کی کتابت کے متعلق متعدد اندرونی شہادتیں موجود ہیں: قال اساطیر الاولین اکتتبھا فھی تملیٰ علیہ بکرۃ و اصیلا۔ مطلب یہ ہے کہ کافر کہتے تھے کہ یہ تو پُرانے قصّے ہیں۔ جن کو نبی لکھاتا ہے اور لوگ لکھتے ہیں۔

یہ تو معلوم ہے کہ اس زمانے میں دنیا میں کہیں پریس و مطابع نہ تھے۔ صرف ہاتھ سے لکھنے کا دستور تھا۔ اور یہ بھی ایک عام قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز بہتر صورت میں آجاتی ہے۔ تو قدیم کی حفاظت لوگ نہیں کرتے۔ تاریخ یہ بھی گواہی دیتی ہے کہ عالم اسلام پر بڑے بڑے سخت زمانے گذرے ہیں۔ قتل عام ہوئے، گھر اور کتب خانے، سرکاری دفاتر لوٹے گئے، جلائے گئے۔ ان صورتوں میں قدیم تحریرات کا باقی رہنا مشکل تھا۔ اس لئے اس عہد کا کوئی مرقومہ نسخہ قرآن مجید کا موجود نہیں ہے۔

مصاحف عہدِ خلافت اوّل۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں جو قرآن دفترِ خلافت کے لئے لکھا گیا تھا اس کو مصحفِ اُم کہتے تھے۔ وہ تاحیات حضرت ابوبکرؓ کے پاس رہا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے۔ تو ان کے پاس رہا۔ شہادت عمرؓ کے بعد ان کی صاحبزادی اُم المؤمنین حضرت حفصہؓ کے پاس رہا۔ ان کی وفات کے بعد مروان بن الحکم گورنر مدینہ نے یہ نسخہ لے لیا۔ جو ۲۶ھ میں ایک سفر میں اُس کے پاس سے گُم ہو گیا۔

امام ابن حزم نے لکھا ہے کہ خلیفہ اوّل کے عہد میں کوئی شہر ایسا نہ تھا جہاں لوگوں کے پاس بکثرت قرآن نہ ہوں۔ (کتاب الفصل الملل والنحل جلد دوم) اس عہد کے حسب ذیل مشہور مصاحف کا تذکرہ بخاری، نسائی، مسند امام احمد حنبل، کنز العمال جمہرۃ اللغۃ، تہذیب التہذیب، طبقات ابن سعد، فتح الباری، خلاصۃ البیان احمد جودت آفندی میں ہے:۔

(۱) مصحف عثمانؓ بن عفان۔ (۲) مصحف علیؓ بن ابی طالب۔ (۳) مصحف عبداللہ بن مسعود۔ (۴) مصحف ابی بن کعب۔ (۵) مصحف ابوزیدؓ۔ (۶) مصحف ابوالدرداء۔ (۷) مصحف معاذ بن جبل۔ (۸) مصحف زید بن ثابت۔ (۹) مصحف عبداللہ بن عمر۔ (۱۰) مصحف ابوموسیٰ اشعری۔ (۱۱) مصحف عمرو بن العاص۔ (۱۲) مصحف سعد بن عبادہ۔ (۱۳) مصحف سالم (۱۴) مصحف ابوایوب انصاری۔ (۱۵) عبادہ بن الصامت۔ (۱۶) مصحف تمیم الداری۔ (۱۷) مصحف مجمع بن جاریہ (۱۸) مصحف

عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ (۱۹) مصحف اقبتہ بن عبداللہ بن الحارث۔ (۲۰) مصحف لبید بن ربیعہ (۲۱) مصحف عقبہ بن عامر جہنی۔ (۲۲) مصحف قیس بن ابی صعصعہ۔ (۲۳) مصحف سکن بن قیس۔ (۲۴) مصحف عمر فاروق۔ (۲۵) مصحف عائشہ (۲۶) مصحف ام سلمہ۔ (۲۷) مصحف حفصہ۔ (۲۸) مصحف ام سلمہ۔ (۲۹) مصحف ام ورقہ بنت نوفل۔

مصحف عثمانی۔ یہ مصحف حضرت عثمان غنی نے لکھا تھا۔ آخر میں مرقوم تھا کتبہ عثمان ابن عفان۔ اسی مصحف میں آپ تلاوت فرمارہے تھے کہ حسب پیشین گوئی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باغیوں نے آپ کے ہاتھ پر تلوار ماردی اور خون آیت فسیکفیکھم اللہ وھو السمیع العلیم پر گرا۔ (فتح العزیز) حضرت عثمان کے بعد یہ خلفائے بنی امیہ کے پاس رہا۔ نافع بن نعیم نے ۱۹۶ھ میں اس کی زیارت کی تھی۔ (فتح العزیز) حافظ ابو عمر نے مقنع میں لکھا ہے کہ عبید بن قاسم بن سلام متوفی ۲۲۴ھ نے اس کو دیکھا تھا۔ شیخ ابن بطوطہ سیاح نے آٹھویں صدی ہجری میں بصرہ میں دیکھا تھا۔ امیر تیمور کے عہد میں (دسویں صدی ہجری) ابوبکر الشاشی نے حضرت عبداللہ کے مزار پر رکھ دیا تھا۔ جنگ عظیم (۱۹۱۴ء) کے بعد جب روس میں بالشویک حکومت قائم ہوئی تو یہ نسخہ کہیں سے بالشویک کے ہاتھ لگ گیا۔ اب ماسکو میں موجود ہے۔

مصحف علی۔ ایک نسخہ مشہد میں اب تک موجود ہے۔ دوسرا نسخہ جامع ایاصوفیہ قسطنطنیہ کے کتب خانہ میں تھا اس کو سلطان صلاح الدین نے خزانہ شاہی میں محفوظ کرا دیا تھا۔

تیسرا نسخہ جو حضرت علی نے عہد خلافت اوّل میں اپنی یاد سے مرتب کیا تھا۔ اس کو ۳۷۷ھ ہجری میں ابن الندیم نے ابی یعلیٰ حمزۃ الحسینی کے پاس دیکھا تھا۔ اس نے لکھا تھا کہ چند ورق تلف ہوچکے ہیں۔ (الفہرست)

چوتھا نسخہ مدینہ منورہ میں امانات مقدسہ میں تھا۔ ۱۹۱۸ء میں امانات مقدسہ کے ساتھ مدینہ سے قسطنطنیہ کو منتقل ہؤا۔ وہاں اب تک موجود ہے۔ (کشاف الہدیٰ)

پانچواں نسخہ جامع سیدنا حسین میں قاہرہ (مصر) میں ہے۔

مصحف عبداللہ بن مسعود۔ اصل نسخے کی نقل دوسری صدی ہجری میں کی گئی تھی اس نقل کو ابن الندیم نے دیکھا تھا۔ اس طرح اس اصل کا پتہ ۲۰۰ھ ہجری تک اور نقل کا ۳۰۰ھ ہجری تک چلتا ہے۔ یہ وہ نسخہ تھا جو انہوں نے کچھ آیات بترتیب نزول لکھی تھیں۔ پھر دوسرے نسخے میں طویل سورتیں لکھیں۔ یہ تیسرا نسخہ مکمل تھا۔ جو انہوں نے اپنے قبیلے کے لغت پر لکھا تھا۔

عہد خلافت دوم۔ اس عہد میں حضرت عمرؓ نے زید بن ثابت سے اپنے واسطے قرآن لکھایا۔ (معارف ابن قتیبہ)

حضرت ابوالدرداء کے پاس ایک جماعت آئی، ان کے پاس اپنے لکھے ہوئے قرآن تھے۔ ان کا یہ مقصد تھا کہ انکو زید بن ثابت، ابی بن کعب اور علی مرتضیٰ کو دکھائیں۔ (کنز العمال۔ جلد اوّل)

حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے پاس باریک خط میں لکھا ہؤا قرآن دیکھا۔ آپ نے اس کو ہدایت کی کہ واضح الفاظ میں لکھے

علامہ ابنِ حزم نے لکھا ہے کہ عہدِ فاروقی میں مسلمانوں کے پاس قرآن کے لکھے ہوئے نسخے ایک لاکھ سے کم نہ تھے۔ (کتاب الفصل)
مصر میں ایک شخص کے پاس اس عہد کا لکھا ہوا ایک جزو موجود ہے۔

عہدِ خلافت سوم حضرت عثمان نے ۲۵ھ ہجری میں مصحف ام، حضرت ام المومنین حفصہ کے پاس سے منگا کر لغتِ قریش کے موافق اس کی سات نقلیں کرائیں۔ ان میں سے ایک کو اپنے پاس رکھا۔ اسی وجہ سے اس کو مصحف الامام کہا گیا۔ اس کے آخر میں لکھا ہوا ہے، ھذا ما اجمع علیہ جماعۃ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منھم زید بن ثابت وعبد اللہ بن الزبیر وسعید بن العاص آگے اور اصحاب کے نام ہیں۔ (نفخ الطیب جلد اوّل)، یہ تاحیات حضرت عثمان حضرت عثمان کے پاس رہا۔ پھر حضرت علی کے پاس رہا۔ پھر امام حسن کے پاس رہا۔ اور خلافت کے ساتھ امیر معاویہ کے سپرد ہوا۔ پھر کسی طرح اندلس چلا گیا۔ وہاں سے مراکش کے دارالسلطنت فاش میں پہنچا۔ (تاریخ ادریسی وتذکرۃ المصاحف) پھر کسی طرح مدینہ آگیا۔ جنگِ عظیم میں ترکی گورنر فخری پاشا اس کو دوسرے متبرکات کے ساتھ قسطنطنیہ لے گیا۔ اور وہاں اب تک موجود ہے۔ باقی چھ نقلیں اس طرح تقسیم کی گئیں :-

(۱) ایک عبداللہ بن صائب کے ہاتھ مکّہ معظمہ کو بھیجی گئی۔ اس کو مصحف مکّی کہتے ہیں۔ یہ نسخہ ۶۵۷ھ تک تباد تراب میں تھا۔ محمد بن جبیر اندلسی سیاح نے ۵۷۹ھ میں مکہ میں اس کو دیکھا تھا۔ ابوالقاسم احمد تجیبی متوفی ۶۶۵ھ نے بھی اس کی زیارت کی تھی۔ شیخ عبدالملک نے ۷۳۵ھ ہجری میں اس کی زیارت کی تھی۔ مولوی شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ انہوں نے یہ نسخہ جامع دمشق میں دیکھا تھا۔ (تہذیب الاخلاق ماہ صفر ۱۳۲۹ھ) مولوی صاحب نے غالباً ۱۸۹۲ء میں سلطان عبدالحمید خان کے عہد میں سیاحت کی تھی۔ مسجد میں آگ لگی تو یہ مصحف بھی جل گیا۔

(۲) ایک نسخہ مغیرہ بن شہاب کے ہاتھ شام کو بھیجا گیا۔ اس کو مصحفِ شامی کہتے ہیں۔ مورخ احمد مقری نے ۳۷ھ میں اس کی زیارت کی تھی۔ پھر یہ نسخہ کوفہ میں آگیا۔ وہاں سے سلاطینِ اندلس پھر سلاطین موحدین پھر امراء بنی مرس کے قبضہ میں آگیا۔ اور جامع قرطبہ میں رہا۔ اہلِ قرطبہ نے اس کو سلطان عبدالمؤمن کے سپرد کردیا۔ اس سلطان کے حکم سے ابن بشکوال نے ۱۱ شوال ۵۵۲ھ کو قرطبہ سے دارالسلطنت مراکش کو منتقل کیا۔ ۶۴۵ھ میں خلیفہ معتضد علی بن مامون کے پاس تھا۔ اس سال خلیفہ مذکور نے تلمسان پر فوج کشی کی۔ اور مارا گیا۔ اسی ہنگامے میں یہ مصحف گم ہوگیا تھا۔ لیکن پھر کسی طرح تلمسان کے خزانہ میں پہنچ گیا۔ وہاں سے ایک تاجر اس کو خرید کر فاس لے آیا۔ جہاں یہ اب تک موجود ہے۔

(۳) ایک نسخہ عامر بن قیس کے ہاتھ بصرے کو بھیجا گیا تھا۔ اس کو مصحف بصری کہتے ہیں۔ اس کو کسی شخص سے سلطان صلاح کے وزیر نے ۵۷ھ میں بتیس ہزار اشرفی میں خریدا تھا۔ (الخطط المقریزی) یہ مصحف کتب خانہ خدیویہ مصر میں موجود ہے۔

(۴) ایک نسخہ ابو عبدالرحمن اسلمی کے ہاتھ کوفہ کو بھیجا گیا تھا۔ یہ مصحف کوفی مشہور ہے۔ اور قسطنطنیہ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔

(۵) ایک نسخہ یمن کو بھیجا گیا تھا۔ یہ کتب خانہ جامعہ ازہر مصر میں ہے۔ اس کو مصحف یمنی کہتے ہیں۔

(۶) ایک نسخہ بحرین کسی صحابی کے ہاتھ بھیجا گیا تھا۔ جو اب کتب خانہ فرانس میں ہے۔

مصحف عثمانی دوم جامع سیدنا حسین قاہرہ (مصر) میں ہے۔ مصحف عثمانی سوم کتب خانہ جامعہ دہلی میں ہے۔ مصحف عثمانی چہارم پر یہ لکھا ہوا ہے کہ کتبہ عثمان ابن عفان۔ یہ نسخہ شاہان مغلیہ کے پاس تھا۔ اس پر اکبر کی مہر لگی ہوئی ہے۔ ۱۸۴۵ء میں یہ نسخہ میجر لارنس کو ملا۔ اس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے کتب خانہ کو دیدیا۔ لندن میں یہ اب تک موجود ہے اس کے ۱۸۱ صفحات ہیں۔ فی صفحہ ۱۶ سطر ہیں۔ سورتوں کے نام ٹیڑھے خط میں لکھے ہوئے ہیں۔ اور دس آیتوں کے بعد ایک نشان ایسے حرف کی صورت میں ہے۔ جو ایک قدیم مغربی زبان کے حرف کی طرح ہے۔ دو سو آیتوں کے بعد حاشیہ پر ایک نشان ہے۔

غرض کہ حضرت عثمان کا لکھا ہوا ایک نسخہ تو روسیوں کے قبضہ میں ہے جس کا ذکر آچکا ہے۔ اور ان کے عہد کا نسخہ بحرین فرانس کے کتب خانہ میں ہے اور اس کا لکھا ہوا ایک نسخہ لندن میں ہے ؎

غنی روز سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن
کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زلیخا را

مصحف ابن مسعود۔ حضرت عبداللہ بن مسعود صحابی نے حضرت عثمان کے عہد میں جو نسخہ لکھا تھا وہ کتب خانہ شیخ الاسلام مدینہ منورہ میں ہے۔ مہتمم کتب خانہ مذکور شیخ ابراہیم حمدی ۱۲۵۵ھ ہجری میں اس کو ہندوستان میں لائے تھے۔

مصاحف عہد خلافت چہارم۔ حضرت علیؓ نے کئی قرآن لکھے۔ حیات رسول میں بھی اور بعد وفات رسولؐ بھی۔ حضرت کا لکھا ہوا ایک نسخہ کتب خانہ جامعۂ ملیہ دہلی میں ہے۔ حضرت کے رقم فرسودہ چند اوراق قرآن مجید شاہی مسجد لاہور میں ہیں۔ آپ کی لکھی ہوئی چند سورتیں امیر تیمور کے ہاتھ آگئی تھیں۔ جو کسی زمانہ میں لاہور کے کتب خانہ میں تھیں پھر پیرس کے کتب خانہ میں پہنچ گئیں۔ اب انڈیا آفس لندن کے کتب خانہ میں ہیں۔ ان کے علاوہ اور چند سورتیں حضرت کی لکھی ہوئی اسی کتب خانہ میں ہیں۔ ایک نسخہ حضرت کا مرقومہ تبرکات جامع مسجد دہلی میں ہے۔ یہ نسخہ فتح دمشق میں امیر تیمور کے ہاتھ لگا تھا۔ حبیب الرحمن خاں شروانی کے کتب خانہ میں بھی حضرت کے مرقومہ چار ورق ہیں۔ حضرت علی کے خادم خالد بن ہیاج مشہور خوش نویس تھے ان کا لکھا ہوا ایک نسخہ علامہ ابن ندیم نے محمد بن حسین بغدادی کے کتب خانہ میں چوتھی صدی ہجری میں دیکھا تھا۔

مصحف حسنی۔ حضرت امام حسنؑ کا مرقومہ ایک نسخہ انڈیا آفس لندن کے کتب خانہ میں ہے۔ اور ایک جامع مسجد

دہلی کے تبرکات میں ہے۔ اور ایک کابل میں ہے۔ اس کے ایک ورق کا فوٹو ۱۳۱۱ھ میں مجلہ کابل میں شائع ہوا تھا۔
مصحف حسینی۔ حضرت امام حسینؓ کا لکھا ہوا نسخہ تبرکات جامع مسجد دہلی میں ہے۔ اس عہد تک اس قدر قرآن لکھے گئے کہ ان کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ جنگِ حنین میں جب امیر معاویہ کی فوج نے نیزوں پر قرآن بلند کئے تھے، تو یہ تعداد میں پانسو تھے۔ جب میدانِ جنگ میں یہ کثرت تھی تو گھروں اور شہروں کا کیا اندازہ ہوسکتا ہے۔

خلافت راشدہ کے بعد امام زین العابدین بن امام حسین المتوفی ۹۵ھ کا مرقومہ نسخہ کتب خانہ جامعۂ ملیہ دہلی میں ہے اسی عہد کا ایک نسخہ کتب خانہ دار العلوم دیوبند میں ہے۔

طاؤس بن کیسان تابعی متوفی ۱۰۶ھ نے ایک قوم کو دیکھا جو قرآن لکھ کر فروخت کرنے کا پیشہ کرتی تھی۔ (طبقات قسم دوم۔ جلد دوم)

قرنِ دوم۔ اس زمانے کے مصاحف دنیا کے مختلف مقامات میں موجود ہیں جن کے متعلق میری معلومات بہت کم ہیں۔ ہندوستان ہی میں جو قدیم نسخے ہیں انہیں کی پوری نشان دہی نہیں کی جاسکتی۔ پھر دیگر ممالک کا کیا ذکر۔ امام جعفر صادق المتوفی ۱۴۸ھ کا لکھا ہوا نسخہ جامع مسجد دہلی کے تبرکات میں ہے۔ ۱۶۸ھ کا لکھا ہوا ایک نسخہ قاہرہ (مصر) میں ہے۔ (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام)

قرنِ سوم۔ امام علی رضا بن امام موسیٰ کاظم المتوفی ۲۰۳ھ کا مرقومہ نسخہ بڑودہ کے کتب خانہ میں ہے۔ (تاریخ مصحف سماوی) یہ نسخہ ایران میں تھا۔ کسی طرح سلاطینِ گجرات کے پاس آگیا۔ احمد آباد میں خزانۂ شاہی میں محفوظ رہا۔ جب مرہٹوں نے احمد آباد کو لوٹا تو یہ نسخہ بھی لوٹ میں آیا۔ اسحاق بن مراد شیبانی المتوفی ۲۰۶ھ نے جامع مسجد کوفہ کے منبر پر ایک نسخہ لکھ کر رکھ دیا تھا ان سے اس قدر فرمائشیں ہوئیں کہ نوے نسخے لکھنے پڑے۔ ان کے لکھے ہوئے نسخے بغداد اور کوفے میں موجود ہیں۔

دنیا میں صرف قرآن ہی ایسی کتاب ہے جو صاحبِ کتاب تک اپنی صحیح سند پہنچاتی ہے۔ اور جس کو تعلیم و تحریر دونوں کے اعتبار سے تواتر حاصل ہے۔ اس کے مرقومہ نسخے عہدِ رسالت کے ربع اوّل سے آج تک کے مسلسل زمانوں کے مختلف کاتبوں کے لکھے ہوئے موجود ہیں۔ جن میں کہیں ایک حرف کا فرق نہیں ہے۔ خداوند ذوالجلال نے خود فرما دیا تھا کہ اس کتاب کی حفاظت ہمارے ذمہ ہے جس کی تصدیق چودہ صدیوں سے آج تک ہورہی ہے۔ یہ ایک محیر العقول معجزہ ہے۔ اور مخالفین اسلام تک نے اس کو تسلیم کیا ہے۔

محمد حنیف ندوی (افکارِ غزالی کی جھلکیاں)

علماءِ سوء اور علماءِ آخرت میں فرق

(۲)

ان کے قول و فعل میں تطابق ہوتا ہے!

(۲) علماءِ آخرت کا یہ مطلب بھی ہے کہ ان کے قول و فعل میں تطابق ہو۔ اور وہ ان لوگوں میں نہ ہو جن کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے:

کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون۔

اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بہت بڑے گناہ کی بات ہے کہ تم ایسی چیزوں کا دعویٰ کرو، جن پر خود عامل نہیں۔

اس گروہ کے بارہ میں صلحاءِ امت کے اقوال ہیں جن سے ان کے کردار و سیرت کے نمایاں پہلوؤں کی تشریح ہوتی ہے شعبی کا قول ہے :-

یطلع یوم القیامۃ قوم من اھل الجنۃ علی قوم من اھل النار فیقولون لھم ما ادخلکم النار وانما ادخلنا اللہ الجنۃ بفضل تادیبکم وتعلیمکم فیقولون انا کنا نامر بالخیر و لا نفعلہ وننھی عن الشر ونفعلہ۔

قیامت کے روز جنت کے کچھ لوگ اہل جہنم کے کچھ لوگوں کو دیکھ پائیں گے تو ان سے پوچھیں گے کہ تم کو جہنم میں کس چیز نے ڈالا جب کہ تمہاری تعلیم اور تادیب کے طفیل ہم کو اللہ تعالیٰ نے جنت میں جگہ عنایت فرمائی ہے۔ وہ کہیں گے کہ ہم لوگوں کو خیر کی تلقین کرتے تھے اور خود اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح لوگوں کو برائی سے روکتے تھے، لیکن خود اس سے باز نہیں رہتے تھے۔

حاتم الاصم نے اسی مفہوم کو دوسرے انداز میں بیان کیا ہے :

لیس فی القیامۃ اشد حسرۃ من رجل علم الناس علما فعملوا بہ ولم یعمل ھو بہ ففازوا بسببہ وھلک ھو۔

قیامت کے دن اس شخص سے زیادہ حسرت کسی کو نہ ہوگی جس نے لوگوں کو علم سکھایا ہے۔ پھر انہوں نے تو اس پر عمل کر کے کامیابی حاصل کر لی۔ اور وہ بے عمل رہ کر برباد ہوا۔

بے عملی سے بات کی تاثیر جاتی رہتی ہے۔ مالک بن دینار کا قول ہے :

ان العالم اذا لم یعمل بعلمہ زلت موعظتہ عن القلوب کما یزل القطر عن الصفا۔

ایک عالم جب اپنے علم کے مطابق عمل پیرا نہیں ہوتا۔ تو اس کی نصیحتیں یوں دل پر سے پھسل جاتی ہیں جیسے بارش کے قطرے چٹان پر سے۔

ابن السماک نے قول و عمل کے تضاد کے بارہ میں کہا ہے :۔

کم من مذکر باللہ ناس للہ وکم من مخوف باللہ جریٔ علی اللہ وکم من مقرب الی اللہ بعید من اللہ وکم من داع الی اللہ فار من اللہ وکم من نال کتاب اللہ منسلخ عن آیات اللہ۔

کتنے ہی ذاکر ہیں جو خدا کو بھولے ہوئے ہیں اور کتنے ہی اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والے ہیں۔ جو نافرمانیوں میں اللہ تعالیٰ پر جری ہیں۔ کتنے ہی اللہ تعالیٰ کے قرب کی دعوت دینے والے ہیں جو خود اللہ تعالیٰ سے دور ہیں۔ اور کتنے ہی اس کی طرف پکارنے والے ہیں۔ جو خود اس کے حضور سے بھاگنے والے ہیں اس طرح کتنے ہی وہ لوگ ہیں جو کتاب اللہ سے بہرہ مند ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی آیتوں سے باہر ہیں۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے :

ثلاث بھن ینھدم الزمان احداھن ذلۃ العالم۔

تین چیزیں ایسی ہیں جن سے نظامِ دہر انہدام سے دوچار ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ایک صاحبِ علم کی لغزش اور غلطی ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ کا کہنا ہے :۔

سیاتی علی الناس زمان تملح فیہ عذوبۃ القلوب فلا ینتفع بالعلم یومئذ عالمہ ولا متعلمہ فتکون قلوب علمائھم مثل السباخ من ذوات الملح ینزل علیھا قطر السماء فلا یوجد لھا عذوبۃ وذلک اذا مالت قلوب العلماء الی حب الدنیا و ایثارھا علی الآخرۃ فعند ذلک یسلبھا اللہ تعالیٰ ینابیع الحکمۃ ویطفئ مصابیح الھدیٰ من قلوبھم فیخبرک عالمھم حین تلقاہ انہ یخشی اللہ بلسانہ والفجور ظاھر فی عملہ فما اخصب الالسن یومئذ وما اجدب القلوب الخ۔

لوگوں پر ایک دَور ایسا بھی آئے گا جس میں دلوں کی غذوبیت ہٹ کر کڑوا سے بدل جائے گی۔ اس دن نہ تو عالم اپنے علم سے فائدہ اُٹھائے گا اور نہ متعلم ہی۔ علماء کے دل زمین شور کی طرح ہو جائیں گے کہ ان پر بارش ہوتی رہتی ہے۔ لیکن وہ مناسب زمین نہیں پاتی۔ یہ دَور اس وقت آئے گا جب علماء کے دل حبِ دُنیا کی طرف مائل ہو جائیں گے اور یہ دُنیا کو آخرت پر ترجیح دینے لگیں گے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ دلوں کو حکمت کے سرچشموں سے محروم کر دے گا۔ اور ہدایت کے چراغوں کو بجھا دے گا۔ اس وقت کے علماء ملاقات کے دوران میں زبانی زبانی اپنی خشیتِ الٰہی کا تذکرہ کریں گے۔ لیکن ان کے اعمال سے فسق و فجور کی بُو آئے گی۔ اس زمانہ میں زبانیں کتنی شاداب اور تر و تازہ ہوں گی۔ اور دل کس درجہ خشک اور مُردہ!

کس طرح کے علماء کے ساتھ نشست و برخاست رکھنا چاہیئے

کس طرح کے علماء کے ساتھ نشست و برخاست رکھنا چاہیئے۔ اس کے بارہ میں آں حضرت کا ارشاد ہے :

لا تجلسوا عند كل عالم الا الى عالم يدعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة۔

ہر عالم کے پاس نہ بیٹھو۔ سوا اس عالم کے جو پانچ برائیوں سے ہٹ کر پانچ نیکیوں کی طرف راجع ہونے کی دعوت دے جو شک سے یقین کی طرف لے جائے۔ ریاء سے اخلاص کی طرف لوٹے۔ رغبت دنیا کو چھوڑ کر زہد کی طرف ملتفت ہو۔ کبر سے تواضع کی جانب پلٹے۔ اور عداوت سے مُنہ موڑ کر تواضع کی طرف اپنا رُخ پھیرے۔

کعب کا قول ہے:

يكون فى آخر الزمان علماء يزهدون الناس فى الدنيا ولا يزهدون ويخوفون الناس ولا يخافون وينهون عن غشيان الولاة ويأتونهم ويؤثرون الدنيا على الآخرة يأكلون بألسنتهم يقربون الاغنياء دون الفقراء يتغايرون على العلم كما تتغاير النساء على الرجال يغضب احدهم على جليسه اذا جالس غيره اولئك الجبارون اعداء الرحمٰن۔

آخری زمانہ میں ایسے ایسے علماء ہوں گے۔ کہ لوگوں کو تو زہد کی تلقین کرینگے۔ لیکن خود زہد اختیار نہیں کرینگے۔ اور لوگوں کو خدا تعالیٰ کے خوف کا واسطہ دینگے۔ لیکن خود اس سے نہیں ڈرینگے۔ اسی طرح حکام کی صحبت سے دوسروں کو روکیں گے۔ اور خود ان کے ہاں پہنچیں گے دنیا کو آخرت کے مقابلہ میں ترجیح دینگے۔ زبان چلانے کی مزدوری کھائیں گے۔ اغنیاء کو اپنے قریب بٹھائیں گے۔ اور فقراء کو دور رکھیں گے علم کے مقابلہ میں اس طرح غیرت کا اظہار کریں گے جس طرح عورتیں مردوں کے معاملہ میں کرتی تھیں۔ اور ایک آدمی اپنے ہم جلیس پر اس بناء پر خفا ہوگا کہ اس نے کسی دوسرے کو کیوں اپنا دوست بنایا ہے یہ لوگ جبابرہ ہیں۔ جو رحمٰن کے کھلے دشمن ہیں۔

علم کے ساتھ عمل کا ہونا ضروری ہے۔ ورنہ عند اللہ اس پر کوئی اجر مترتب نہیں ہوتا۔

حسن کا کہنا ہے:

تعلموا ما شئتم ان تعلموا فوالله لا يأجركم الله حتى تعلموا فان السفهاء همتهم الرواية والعلماء همتهم الرعاية۔

جو چاہو پڑھو۔ بخدا اللہ تعالیٰ اس وقت تک اجر عطا کرنے والا نہیں، جب تک اس پر عمل نہ کرو۔ یاد رکھو سفہاء کا بڑے سے بڑا نصب العین روایت ہے۔ لیکن صاحبِ علم لوگ روایت سے زیادہ رعایت (یعنی اس پر عمل کی نگرانی) کو ترجیح دیتے ہیں۔

عبد اللہ بن مسعود نے علم و عمل کے تفاوت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

انزل القرآن ليعمل به فاتخذتم دراسته عملا وسيأتى قوم يثقفونه مثل القناة ليسوا بخياركم والعالم الذى لا يعمل كالمريض

قرآن اس لئے اُترا تھا تاکہ اس پر عمل کیا جائے مگر تم نے اس کے پڑھنے پڑھانے ہی کو عمل تصوّر کر لیا ہے۔ ایک دَور ایسا آئے گا جب کہ لوگ قرآن کی تحسین ہی کو اپنا مشغلہ ٹھہرائیں گے۔ یہ تم میں کے اچھے اور بہتر

الذی یصف الدواء وکالجائع الذی یصف لذ اثذ الاطعمۃ ولایجدھا

نہیں۔ ایسا عالم جو عمل نہیں کرتا، ایسے مریض کی طرح ہے جو دوا کی تعریف کرتا ہے۔ اور ایسے بھوکے کی طرح ہے جو لذیذ کھانوں کو سراہتا ہے، مگر دوا اور کھانا اسے میسر نہیں۔

علماءِ حق انہیں علوم کی طرف متوجہ رہتے ہیں جو عقبیٰ میں کام آئیں گے۔ قیل وقال و مشاجرات کی طرف ان کی توجہ نہیں ہوتی

(۴) علماءِ آخرت اس خصوصیت میں بھی علماءِ دنیا سے ممیّز ہوتے ہیں۔ کہ وہ انہیں علوم کی طرف متوجہ رہتے ہیں جو عقبیٰ میں مفید ہیں۔ اور طاعات پر اکسانے اور آمادہ کرنے والے ہیں۔ اور قیل وقال اور بحث وجدل کے فنون سے مجتنب رہتے ہیں۔ کیونکہ ان میں جھگڑا اور اختلاف کی فراوانی تو ہے۔ لیکن نفع اور فائدہ کم ہے۔ جو شخص علم اور اعمال کو چھوڑ کر علم الجدال کی طرف ملتفت ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسے مریض کی سی ہے۔ کہ جس کو مختلف و متعدد امراض نے گھیر رکھا ہے۔ اور حسنِ اتفاق سے اس کو ایسا طبیب حاذق مل جائے جو اس کے جملہ امراض کو دور کر سکتا ہو۔ مرض کی پیچیدگی اور نزاکت کا یہ عالم ہو کہ اگر فوراً علاج شروع نہ کر دیا جائے تو بیماری کے اور بڑھنے کا اندیشہ لاحق ہو لیکن یہ بے وقوف بجائے اس کے کہ بلا تاخیر دوا اور اس پرپرہیز شروع کر دے۔ اس طبیب سے ادویہ کی خصوصیات پر بحث کرنے لگے۔ غرائب طب کا کھوج لگانے لگے۔ اور دقیق ومشکل مسائل کی گتھیوں کو سلجھانے کے درپے ہو جائے اس کی بیوقوفی کا کیا ٹھکانہ ہے؟

ایسے ہی شخص کے بارہ میں جو ضروری اور بنیادی چیزوں کو چھوڑ کر غیر ضروری چیزوں کی طرف لپکتا ہے۔ آنحضرتؐ کی اس حدیث میں رہنمائی ہے۔ جس میں کہ اسی انداز کے ایک شخص کا قصہ مذکور ہے:۔

ان رجلا جاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال علمنی من غرائب العلم فقال لہ ما صنعت فی راس العلم فقال وما راس العلم قال صلی اللہ علیہ وسلم ھل عرفت الرب تعالیٰ قال نعم قال فما صنعت فی حقہ قال ماشاء اللہ فقال صلی اللہ علیہ وسلم ھل عرفت الموت قال نعم قال فما اعددت لہ قال ماشاء اللہ قال صلی اللہ علیہ وسلم اذھب فاحکم ما ھناك ثم تعالیٰ نعلمك من غرائب العلم۔

ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ اور کہنے لگا حضور! مجھے غرائبِ علم سے بہرہ مند کیجئے۔ آپ نے فرمایا۔ پہلے یہ بتاؤ کہ تم نے راسِ علم کے متعلق کیا کیا ہے؟ اس نے پوچھا راس علم کیا ہے؟ آپ نے پوچھا ربِّ تعالیٰ کو پہچانتے ہو۔ اس نے کہا کیوں نہیں؟ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ پھر تم نے اس کا کیا کچھ بنایا اس کے حق میں۔ جواب میں اس نے کہا۔ جتنا کچھ اللہ کو منظور ہُوا۔ آپ نے دریافت فرمایا۔ موت کو پہچانتے ہو۔ اس نے کہا۔ کیوں نہیں۔ آپ نے فرمایا پھر اس کیلئے کہاں تک تیاری کی ہے۔ اس نے کہا۔ بس یونہی سی۔ آپ نے فرمایا جاؤ پہلے ان چیزوں میں پختگی حاصل کر لو۔ پھر آنا تو تمہیں غرائبِ علم کی تعلیم دی جائے گی۔

تینتیس برس میں صرف آٹھ ہی باتیں سیکھیں۔ جو علم وعرفان کا عطر ہیں۔ حاتم الاصم کا بہترین تجزیہ

ایک عالم کو کن علوم اور معارف کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ اس کو شفیق بلخی اور اس کے شاگردِ رشید حاتم الاصم کی زبانی سنئے۔ ایک دن

اُستاد نے شاگرد سے پوچھا:
تم کتنی مدت میرے ہاں رہے؟
تینتیس برس کامل۔
اس طویل عرصے میں کیا حاصل کیا؟
صرف آٹھ مسائل۔
انا للہ میں نے ایک عمر تمہارے ساتھ کھپائی۔ اور تم نے مجھ سے آٹھ ہی مسئلے سیکھے۔
میں جھوٹ نہیں کہتا آپ کی زندگی اور صحبت سے ان آٹھ نتائج ومسائل تک رسائی ہو پائی ہے۔
وہ آٹھ مسائل کیا ہیں۔ میں بھی تو سنوں۔
سنئے :۔

پہلی بات۔ میں نے دیکھا کہ یہاں ہر شخص کسی نہ کسی محبوب پر دل سے فریفتہ ہے۔ لیکن اس محبت کا انجام یہ ہوتا ہے کہ جہاں چاہنے والا قبر میں آسودہ ہوا محبوب نے اس کو چھوڑ دیا۔ اس پر میں نے یہ فیصلہ کیا کہ نیکیوں کو اپنا معشوق ٹھہراؤں گا۔ تاکہ جب میں مروں تو یہ آخر تک میرے ساتھ رہیں۔ اور قبر تک رفاقت کا حق ادا کریں۔ یہ ایک مسئلہ ہوا۔

دوسری بات۔ میں نے اس آیت پر غور کیا:

واما من خاف مقام ربہ ونھی النفس عن الھوی فان الجنۃ ھی المأدی۔ اور جو اپنے رب کے سامنے پیش ہونے سے ڈرا اور جس نے نفس کو خواہشات سے روکا۔ تو جنّت ہی اس کا ٹھکانہ ہے۔

تو معلوم ہوا کہ اصل مقصود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ تب خواہشات کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ یہاں تک کہ دل طاعات الٰہیہ پر مطمئن ہوگیا۔ یہ دوسرا مسئلہ ہوا۔

تیسرا مسئلہ۔ میں نے دنیا کے ساز و سامان کا اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیا ہے۔ کہ یہاں جو کچھ بھی ہے۔ اس کی بہر آئینہ کچھ مقدار اور قیمت ہے۔ پھر اس حقیقت پر نظر پڑی۔

ما عندکم ینفد وما عند اللہ باق۔ تمہارے ہاں جو کچھ بھی ہے ختم ہونے والا ہے۔ اور جو اللہ تعالےٰ کے پاس ہے وہ باقی رہنے والا ہے۔

اس سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان تمام اشیاء کی قدر و قیمت کو برقرار رکھنے کا ایک ہی طریق ہے۔ کہ ان کا رُخ اللہ تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جائے۔

یہ تیسرا مسئلہ ہے جو میں نے سیکھا۔

چوتھا نکتہ۔ میں نے اس بات پر بھی غور کیا کہ لوگ شرف و مجد کے کن کن معیاروں کو فکر و نظر کے سامنے رکھتے ہیں۔ میں نے

دیکھا کہ کوئی تو مال کی فراوانی پر نازاں ہے۔ اور کسی کو حسب و نسب کی بزرگی پر گھمنڈ ہے۔ لیکن جو اصلی معیار ہے وہ اور ہی شئی ہے
ان اکرمکم عند اللہ اتقکم۔ تم میں سے عنداللہ اکرم وہ ہے جو اتقی ہے
اس سے میں نے یہ جانا کہ اگر بزرگی حاصل کرنا ہے۔ تو تقوے سے اپنے آپ کو آراستہ کرنا چاہئے۔ مال و دولت اور حسب و نسب کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔

یہ چوتھا مسئلہ ہوا۔ اور اسی ترتیب سے دوسرے مسائل ہیں جو میں نے سیکھے۔

بقیہ نکات کی تفصیل۔ مثلاً میں نے جب لوگوں کی اس بیماری پر سوچ بچار کیا۔ کہ یہ آپس میں ایک دوسرے کو بُرا کیوں کہتے ہیں۔ تو اس نتیجے پر پہنچنے میں مجھے کسی دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ کہ اس کا اصل باعث حسد ہے۔ اس لئے اس بیماری سے چھٹکارا حاصل کرنے میں لگ گیا۔

میں نے باہم مقاتلہ و مجادلہ کے اسباب پر غور کیا۔ تو معلوم ہوا کہ معاملہ رزق و مال کا ہے۔ اور شیطان ان کو ایکدوسرے کے خلاف ازراہِ عداوت اکساتا ہے۔
ان الشیطان لکم عدوّ فاتخذوہ عدوا۔ شیطان تمہارا دشمن ہے۔ لہٰذا اسے اپنا دشمن ہی ٹھہراؤ۔
میں نے اس نصیحت پر عمل کیا۔ اور شیطان کی انگیخت سے مجتنب رہنے لگا۔

یہ حقیقت بھی میرے سامنے آئی کہ یہاں کا ایک ایک فرد روٹی کے ایک ٹکڑے اور بھوربے کے لئے نفس کی کن کن ذلتوں کو کس کس طرح برداشت کر رہا ہے۔ حتیٰ کہ حرام تک کے ارتکاب تک میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا۔ میں نے جب اس آیت نظر ڈالی۔
وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا۔ اور زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا ایسا نہیں۔ جس کی روزی اللہ تعالےٰ کے ذمہ نہ ہو۔
تو مجھ کو اس طرف سے یکسوئی ہوئی۔ کیونکہ میں بھی آخر انہیں چلنے پھرنے والوں میں سے ایک ہوں۔ جن کی روزی کی ذمہ داری اللہ نے اٹھا رکھی ہے۔ میں نے حصولِ رزق کے جنون کو چھوڑا۔ اور عبادات میں مشغول ہو گیا۔

اسی طرح انسان کی اس کمزوری پر میں نے غور کیا کہ ان میں ہر ایک فرد کسی نہ کسی مخلوق و فانی پر تکیہ کئے ہوئے ہے۔ کسی کو اپنے مالِ تجارت پر تکیہ ہے۔ کسی کو اپنی صناعی پر بھروسہ ہے۔ اور کوئی صحتِ بدنی پر سہارا کئے بیٹھا ہے۔ میں نے سوچا یہ سارے سہارے غلط ہیں۔ کیوں نہ اسلام ہی پر بھروسہ کیا جائے۔
ومن یتوکل علی اللہ فھو حسبہ۔ اور جس نے اللہ تعالےٰ پر توکل کیا۔ وہ جان لے کہ وہ اس کے لئے کافی ہے۔

حاتم نے مسائل کی جب یہ تفصیل سنی تو کہا کہ واقعی تمہیں اللہ تعالےٰ نے ان صحیح باتوں کے فہم کی توفیق عطا کی ہے۔ میں نے ان تمام علوم و معارف پر غور کیا ہے جو توراۃ و انجیل اور زبور و قرآن میں موجود ہیں۔ اور یہ دیکھا ہے کہ یہی آٹھ مسائل وہ مرکز و محور ہیں۔ کہ پورا دین جن کے گرد گھومتا ہے۔

علماءِ آخرت دنیا کے حظوظ و تکلّفات سے بقدرِ کفایت ہی بہرہ مند ہوتے ہیں
حاتم الاصم کے اس سلسلہ میں طنزیات

(۵) ان دونو گروہوں میں ایک امتیاز یہ ہے۔ کہ علماءِ آخرت کے حظوظ و تکلّفات میں سے بقدرِ کفایت ہی بہرہ مند ہوئے ہیں۔ ان کے کھانے پینے اور رہنے سہنے کا معیار متوسط درجے کا ہوتا ہے۔ ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی ہے۔ کہ سلف کی اقتدا میں زندگی کے اقلِ قلیل ہی پر قناعت کریں۔ کیونکہ یہ لوگ اس نکتہ سے واقف ہوتے ہیں۔ کہ جس نسبت سے ان کا میلان دنیا کی طرف سے کم ہو گا اسی نسبت سے یہ آخرت و عقبیٰ کی طرف بڑھ پائیں گے۔ اسی انداز سے اس کے رتبہ و درجہ میں بلندی و رفعت آئے گی۔ اس سلسلہ میں حاتم الاصم کا قول عمدہ شہادت ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے۔ کہ علماءِ آخرت دُنیا کو کیا سمجھتے ہیں؟ اور ان کے نزدیک دُنیا کے مزخرفات کی کیا حقیقت ہے؟ ابو عبداللہ الخواص جو ان کے شاگرد ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ تین سو بیس آدمیوں کا ایک قافلہ حج کی نیّت سے روانہ ہوا۔ ان کے پاس سوا صوف کے جبّوں کے جو یہ پہنے ہوئے تھے اور کچھ نہ تھا۔ اس بے سروسامانی کے ساتھ یہ گروہ رے میں ایک متقشف تاجر کے ہاں ٹھہرا۔ جو مساکین اور درویشوں سے بڑی محبت رکھتا تھا۔ اس نے ان کی دعوت کی۔ جب صبح ہوئی تو اس نے حاتم سے کہا۔ کہ مجھے تو محمد بن مقاتل کی عیادت کے لئے جانا ہے جو رے کے قاضی اور فقیہ ہیں۔ آپ اگر مصروف ہوں۔ تو اجازت دیجئے۔ حاتم نے کہا میں اس ثواب سے کیوں محروم رہوں۔ مریض کی عیادت باعثِ فضیلت ہے۔ اور فقیہ کو ایک نظر دیکھ لینا ہی عبادت ہے۔ میں بھی تمہارے ساتھ چلوں گا۔ چنانچہ ہم سب عیادت کے لئے فقیہ رے کے مکان کی طرف روانہ ہوئے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ہمارے سامنے ایک بلند و بالا خوبصورت حویلی ہے۔ یہی وہ مکان تھا جہاں ہمیں جانا تھا۔ حاتم سوچنے لگا کہ کیا ایک عالم کو اس انداز کے مکان میں رہنا چاہئے۔ جب اندر جانے کی اجازت ملی۔ تو اور بھی تعجب ہوا۔ حویلی کیا تھی؟ وسعت و نزہت کا ایک پیکرِ حسین۔ دروازوں پر پردے لٹکے ہوئے۔ اور پوری پوری آرائش کا اہتمام۔ حاتم کے فکر و تردد میں اور اضافہ ہوا۔ اس سے آگے بڑھے۔ تو محمد بن مقاتل فقیہ رے کو اس عالم میں پایا کہ نہایت عمدہ فرش پر استراحت فرما ہیں۔ اور ایک غلام سرہانے کھڑا پنکھا جھل رہا ہے۔ تاجر سرہانے بیٹھ گیا۔ اور اس نے خیریت پوچھی حاتم اس اثنا میں کھڑا اس صورتِ حال کا جائزہ لیتا رہا۔ ابنِ مقاتل نے اشاروں سے کہا۔ بیٹھ جائیے۔ حاتم نے کہا۔ جی نہیں۔ اس نے کہا۔ شاید آپ کچھ دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ حاتم نے اثبات میں جواب دیا۔ تو اس نے اجازت دی۔ حاتم نے پوچھا:

آپ نے یہ علم کی دولت کن لوگوں سے حاصل کی؟

ثقات سے۔

اُنہوں نے کس سے استفادہ کیا؟

صحابہ سے۔

اور صحابہ نے ؟

خود رسول اللہ سے۔

اور رسول اللہ نے کس کے سامنے دامنِ طلب پھیلایا ؟

جبریلؑ کے سامنے۔

اور جبریلؑ کا معلم کون ہے ؟

اللہ تعالےٰ۔

حاتم نے کہا۔ اللہ تعالےٰ نے جبریلؑ کی طرف جو وحی بھیجی۔ اور اُنہوں نے آنحضرتؐ تک جس امانتِ عزیز کو پہنچایا۔ اور آنحضرت کی وساطت سے جو دولت صحابہ کی طرف منتقل ہوئی۔ اور صحابہ سے ثقات۔ اور ثقات سے آپ تک پہنچی۔ اس میں کہیں عالی شان مکان کا تذکرہ ملتا ہے ؛ جس میں یہ بالا خانے ہوں۔ اور یہ وسعت اور پھیلاؤ ہو۔ ابنِ مقاتل نے کہا کہ نہیں حاتم نے پوچھا کہ اگر یہ نہیں۔ تو پھر آپ نے آں حضرت سے کیا سُنا ؟

ابنِ مقاتل نے کہا۔ میں نے یہ سُنا کہ آنحضرتؐ نے دُنیا کے معاملہ میں زہد اختیار کیا۔ اور اپنی توجہ کو آخرت ہی کی طرف مرکوز رکھا۔ نیز مساکین کے ساتھ محبّت والفت سے پیش آتے رہے۔ اور اس امر میں برابر کوشاں رہے۔ کہ عقبیٰ میں ان کا ایک درجہ اور رُتبہ قائم ومحفوظ رہے۔

حاتم نے اس پر کہا۔ کہ جب آنحضرت کی زندگی کا یہ نقشہ تھا۔ تو آپ نے کس کی پیروی اختیار کر رکھی ہے۔ آنحضرت کی یا فرعون ونمرود کی کہ جس نے کہ پہلے پہل پکے مکانوں کی طرح ڈالی۔ اے علماءِ سوء ! جب ایک دنیا کا حریص اور جاہل یہ دیکھتا ہے کہ ایک عالم کی زندگی کا یہ ٹھاٹھ ہے۔ تو اس کے دل میں یہ خواہش چٹکیاں لیتی ہے۔ کہ میں اس سے بڑھ چڑھ کر کیوں نہ اس شر میں حصّہ لوں۔ یہ کہا اور ابنِ مقاتل کے مکان سے باہر نکل آئے۔

ابنِ مقاتل کے بعد طنافسی سے جھڑپ

ابنِ مقاتل قاضی رے اور حاتم کے درمیان اس گفتگو کا چرچا عوام میں بھی ہوا۔ اُنہوں نے کہا، کہ قزوین میں طنافسی ان سے بھی زیادہ ٹھاٹھ سے رہتے ہیں۔ ان کو بھی دیکھا ہے۔ یہ ان کی اصلاح کی غرض سے روانہ ہوئے ان کے ہاں پہنچے۔ تو کہا میں عجمی ہوں۔ براہِ کرم مجھے یہ بتائیے کہ وضو کیونکر کرنا چاہیئے۔ جو دین کا مبداء اور اساس ہے۔ اُنہوں نے کہا۔ بہت اچھا۔ پانی کا برتن اُٹھالاؤ۔ جب حاتم نے پانی کا برتن لاکر پیش کیا تو طنافسی نے وضو کرنا شروع کیا۔ تین تین مرتبہ اعضاء وضو دھوئے۔ اور کہا کہ یوں وضو کرنا چاہیئے۔ یہ کہہ کر اُٹھنا چاہا۔ تو حاتم نے کہا۔ جی نہیں، آپ تشریف رکھیں۔ تاکہ میں آپ کے سامنے وضو کرلوں۔ حاتم نے وضو کرنا شروع کیا۔ تو ہاتھ چار مرتبہ دھوئے۔ طنافسی نے ٹوکا کہ تم اسراف کے مرتکب ہوئے ہو۔ اس نے پوچھا کیونکر ؟ طنافسی نے کہا، تم نے چار مرتبہ ہاتھ جو دھوئے ہیں۔ حاتم نے کہا کہ سبحان اللہ۔ پانی کے چند قطروں کا زیاں تو آپ کو کھٹکتا ہے۔ اور آپ اسے اسراف ٹھہراتے ہیں۔

استدامت سے کام لیا جائے گا۔ تو اندیشہ ہے کہ کہیں مداہنت، ریاکاری، اور مراعاتِ خلق کی بیماریاں نہ اُبھریں اس لئے ان میں پڑنے سے اجتناب اولیٰ اور بہتر ہے۔ کیونکہ جو دُنیا میں ڈوبے گا۔ اس کی مضرتوں سے اپنا دامنِ عمل نہیں بچا سکے گا۔ یہی مصلحت تھی جس کی بنا پر آنحضرت نے مطرز قمیض اُتار ڈالی۔ اور سونے کی انگشتری کو اثنائے خطبہ ہی میں الگ کر دیا۔

مباحات سے تعرّض کی حدود کیا ہیں؟ اس کا اندازہ ان دو تاریخی خطوط سے لگائیے۔ یحییٰ بن یزید النوفلی نے امام مالک کو لکھا:۔

من یحییٰ بن یزید بن عبد الملک الی مالک بن انس اما بعد فقد بلغنی انک تلبس الدقاق وتاکل الرقاق وتجلس علی الوطئ وتجعل علی بابک حاجبا وقد جلست مجلس العلم وقد ضربت الیک المطی وارتحل الیک الناس واتخذوک اماما ورضوا بقولک فاتق اللہ تعالیٰ یا مالک وعلیک بالتواضع کتبت الیک بالنصیحۃ منی کتابا ما اطلع علیہ غیر اللہ سبحانہ وتعالیٰ والسلام۔

یحییٰ بن یزید بن عبد الملک کی طرف سے مالک بن انس کی طرف۔ اما بعد۔ مجھے معلوم ہُوا ہے۔ کہ تم باریک کپڑے پہنتے ہو۔ عمدہ پتلی روٹی کھاتے ہو۔ فرش پر بیٹھتے ہو۔ اور تمہارے دروازے پر حاجب رہتا ہے۔ حالانکہ تم مسندِ تعلیم پر فائز ہو۔ دور دراز سے لوگ چل کر تمہارے پاس آتے ہیں۔ اور تمہیں اپنا اُنہوں نے امام ٹھہرا رکھا ہے اور تمہارے فتوے کو مانتے ہیں۔ مالک اللہ تعالیٰ سے ڈر۔ اور تواضع اختیار کر۔ میں نے یہ خط تمہیں از راہِ نصیحت و خیر سگالی لکھا ہے۔ اس کے بارہ میں بجز اللہ سبحانہ و اور میرے اور کسی کو علم نہیں۔ والسلام

امام مالک نے جواب میں رقم فرمایا:۔

من مالک بن انس الی یحییٰ بن یزید سلام اللہ علیک۔ اما بعد فقد وصل الی کتابک نوقع منی موقع النصیحۃ والشفقۃ والادب۔ امتعک اللہ بالتقویٰ وجزاک بالنصیحۃ خیرا واسال اللہ تعالیٰ التوفیق ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلیّ العظیم فاما ما ذکرت لی انی آکل الرقاق والبس الدقاق واحتجب واجلس علی الوطئ فنحن نفعل ذلک ونستغفر اللہ تعالیٰ فقد قال اللہ تعالیٰ۔ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج

مالک بن انس کی طرف سے یحییٰ بن یزید کی طرف۔ اما بعد۔ آپ کا خط ملا۔ میں آپ کی خیر سگالی، شفقت اور ادب سے متاثر ہُوا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو تقوے سے بہرہ مند کرے۔ اور اس خیر خواہی کا عمدہ صلہ دے۔ خدا سے نیکی کی توفیق چاہتا ہوں۔ اور نیکی کرنے اور بُرائی سے بچنے کی طاقت دراصل اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ آپ نے جو ذکر کیا ہے کہ میں پتلی روٹی کھاتا ہوں۔ باریک کپڑے پہنتا ہوں۔ دروازے پر حاجب رکھتا ہوں۔ اور فرش پر بیٹھتا ہوں۔ یہ سب صحیح ہے۔ ہم اس پر عمل پیرا ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ سے بخشش کے طالب ہیں۔ اس کا فرمان ہے۔ کہہ دیجئے اللہ کی زینتوں اور رزق کی عمدگیوں کو کس نے حرام ٹھیرایا ہے۔ جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا

لیکن یہ قصر و محل اور حریر و دیبا اور آرائش و تزئین میں کہیں اسراف نہیں۔

بغداد میں حاتم ہی سے کچھ لوگوں نے پوچھا۔ کہ اے ابو عبدالرحمٰن! آپ کی زبان میں تو لکنت ہے۔ مزید برآں آپ عجمی بھی ہیں۔ پھر یہ تاثیر آپ میں کہاں سے آئی ہے۔ کہ جو بھی آپ سے ہم کلام ہوتا ہے چُپ ہو جاتا ہے۔ اُنہوں نے جواب میں کہا۔ مجھ میں تین خصوصیتیں ایسی ہیں، جن کی وجہ سے کامیاب رہتا ہوں:۔

(۱) جب میرا مخالف کسی صحیح نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ تو میں خوش ہوتا ہوں۔

(۲) جب وہ لغزش کا مرتکب ہوتا ہے۔ تو میں غمگین ہوتا ہوں۔

(۳) اور میں کوشش کرتا ہوں کہ میری طرف سے کسی جہالت کا مظاہرہ نہ ہونے پائے۔

امام احمد بن حنبل نے یہ سنا تو فرمایا:۔

سبحان اللہ ما اعقلہ! سبحان اللہ! حاتم کس درجہ عقل مند ہے!

مدینۃ الرسول میں اونچے اونچے مکانوں پر ان کا اعتراض

انہیں کا ایک اور قصہ سنیے۔ اس سے علمائے حق کے بارہ میں جو صحیح تصور ہے اس کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ یہ حضرت مدینہ پہنچے۔ تو لوگوں نے ان کے استقبال میں بڑی گرم جوشی دکھائی۔ انہوں نے کمال سادگی سے پوچھا:۔

یہ کون شہر ہے؟

مدینۃ الرسول ہے۔

آنحضرت کا محل کہاں ہے؟ میں وہاں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں۔

آنحضرت کا محل! آنحضرت کا محل کہاں تھا۔ وہ تو ایک چھوٹے سے گھر میں رہتے تھے۔ جو زمین سے بس کچھ ہی اونچا ہوگا۔

اچھا اس کا محل نہیں تھا۔ تو ان کے صحابہ کے محلات و قصور کا کوئی اتا پتہ بتاؤ۔

ان کے بھی محل اور قصور کہاں تھے۔ وہ بھی تو ایسے ہی چھوٹے چھوٹے گھروں میں رہتے تھے۔ جو زمین سے ملے ہوئے اور بچھے ہوئے تھے۔

اگر یہ بات ہے۔ تو یہ شہر جس میں اتنے اونچے اونچے مکانات اور محل موجود ہیں، فرعون کا شہر ہو تو ہو، مدینۃ الرسول ہرگز نہیں ہو سکتا۔

یہ اور اس قسم کے متعدد واقعات سلف کی زندگی میں ملیں گے جن سے معلوم ہوگا۔ کہ وہ کس درجہ سادگی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اور شان و شوکت اور تصنّع و بناوٹ سے کتنے گریزاں تھے۔

مباحات سے استفادہ و تزئین اگرچہ ممنوع نہیں مگر انہیں غلو و استدامت اختیار کرنے سے فتنے ابھرتے ہیں دلچسپ مراسلت

یہاں ایک نکتہ سمجھنے کا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مباحات سے استفادہ و تزئین اگرچہ ممنوع نہیں ہے۔ لیکن جب ایسے مباحات کے اختیار کرنے میں غلو و

لعبادہ والطیبات من الرزق وانی لاعلم ان ترک ذلك خیر من الدخول فیه ولاتدعنا من کتابك فلسنا ندعك من کتابنا۔ والسلام

کی ہیں۔ تاہم میں جانتا ہوں کہ ان زینتوں اور عمدگیوں میں پڑنے سے ان کو چھوڑ دینا کہیں اولیٰ ہے۔ مراسلت جاری رکھئے۔ ہم بھی اسے جاری رکھیں گے۔

دیکھئے امام مالک نے اعتراف فرمایا ہے۔ کہ مباحات زینت وتجمل کا ترک ان کے تعرض سے بہتر ہے۔ یہ ان کی منصفی ہے۔ یقیناً مالک ایسا انسان مباحات کی حدود کی رعایت رکھ سکتا ہے۔ اور اس خطرہ سے دوچار نہیں ہوسکتا کہ مباحات میں یہ غلو کہیں مکروہات پر منتج نہ ہو۔ لیکن ان کے علاوہ دوسروں کو ان سے پرہیز ہی کرنا چاہئے۔ کیونکہ ان میں اتنی استطاعت نہیں۔ علماء آخرت کا امتیاز خشیت الٰہی ہے۔ اور خشیتِ الٰہی اس سے تعبیر ہے۔ کہ انسان ان تمام مقامات سے دور رہے۔ جن میں تجاوز عن الحدود کا خطرہ پنہاں ہے۔

(۶) علماء آخرت پر لازم ہے کہ جہاں تک ممکن ہو۔ امراء وسلاطین کے ایوانوں سے دور دور رہیں۔ اور جب تک بھی علیحدگی وفرار پر قائم رہ سکیں رہیں۔ نہ توان سے میل جول ہی رکھیں۔ اور نہ مزید تعلقات ہی استوار کریں۔ اگرچہ وہ خود آئیں اور اس پر آمادہ کریں۔ کیونکہ دنیا کی شادابی اور شیرینی جس پر کہ انہیں لوگوں کا قبضہ وتسلّط ہے دلوں کو بھائے گی۔ ان سے میل جول رکھنے میں یہ خطرہ بھی ہے۔ کہ کلمہ حق کی توفیق چھن جائے گی۔ کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ ظالم ہیں۔ اور ہر دیندار آدمی کا فرض ہے کہ ان کے طرز عمل کو بُرا جانے۔ اور برملا ان کے ظلم کے خلاف اظہار خیال کرے۔ اب اگر ایک عالم ان سے تعلقات بڑھاتا ہے۔ تو یا تو وہ ان کے تجمل وشکوہ سے متاثر ہوگا۔ اور بجائے ان کے ٹوکنے کے خود ان پر رشک کرے گا۔ اس طرح یہ دو برائیوں کا مرتکب ہوگا۔ ایک یہ کہ اس نے اس کو حق گوئی اور علم کی جس نعمت سے نواز رکھا ہے۔ اس کا انکار کرے گا۔ یا یہ ان ظالموں کے معاملہ میں مداہنت اختیار کرے گا۔ اس کے لئے یہ ممکن نہ ہوگا۔ کہ کھل کر اظہار رائے کرسکے۔ اس صورت میں اس کو خواہ مخواہ تکلّف اور بناوٹ سے کام لینا پڑے گا۔ اور ان کی برائیوں کو سراہنا پڑے گا۔ یہی وہ چیز ہے جس کو بہتانِ صریح سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مزید برآں امراء وسلاطین کے وظائف وانعامات کو زر وجواہر کی شکل میں قبول کرنا بھی جائز نہیں۔ لہٰذا ان سے میل جول، تعلقات رکھنا گویا تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ اس لئے تقاضائے احتیاط یہی ہے کہ علمائے آخرت ان سے مجتنب رہیں۔

حدیث میں ہے:۔

ومن اتبع الصید غفل ومن اتی السلطان افتتن۔

جس نے شکار کا پیچھا کیا، غافل ہوا۔ اور جو بادشاہ کے دربار میں حاضر ہوا، آزمائش میں پڑا۔

یہ بھی ارشاد ہے:۔

سیکون علیکم امراء تعرفون منھم وتنکرون فمن انکر فقد بریٔ ومن کرہ

عنقریب تمہیں سے امراء ہوں گے۔ جن میں تم کچھ باتوں کو پاؤ گے، اور کچھ برائیوں کو۔ سو جس نے انکار کیا۔ بری الذمہ ٹھہرا۔ اور جس نے

فقد سلم ولکن من رضی وتابع ابعده الله تعالیٰ قیل افلا نقاتلھم قال صلے اللہ علیہ وسلم لا ماصلوا۔

ان کو بنظرِ حقارت دیکھا بچ گیا۔ لیکن جو راضی ہوا اور اس نے ان کی پیروی بھی کی۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور ہو گیا۔ کہا گیا، کہ یا رسول اللہ! کیا ہم ان سے قتال نہ کریں۔ فرمایا نہیں۔ جب تک کہ یہ نماز پڑھتے رہیں۔

سفیان کا قول ہے:-

فی جھنم وادلا یسکنه الا القراء الزائرین للملوك۔

جہنم میں ایک وادی ہے جس میں سوا ان قراء کے اور کوئی نہیں رہیگا جو بادشاہوں کے ساتھ ربط و ضبط رکھنے والے ہیں۔

حذیفہ کا کہنا ہے:-

ایاکم و مواقع الفتن قیل وماھی ؟ قال ابواب الامراء یدخل احدکم علی الامیر فیصدقه بالکذب ویقول فیه مالیس فیه۔

دیکھو مقاماتِ فتن سے اپنا دامن بچاؤ۔ کہا گیا وہ کیا ہیں؟ کہا کہ امراء کے دروازے۔ تم میں کا ایک آدمی ان کے ہاں جاتا ہے تو جھوٹ موٹ ان کی تصدیق کرتا ہے۔ اور ایسی تعریف کرتا ہے جس کا کہ ان کو حق نہیں پہنچتا

اوزاعی کہتے ہیں:-

مامن شئ ابغض الی الله تعالےٰ من عالم یزور عاملاً۔

اللہ کے ہاں اس سے زیادہ کوئی شے مبغوض نہیں کہ کوئی عالم کسی علاقہ کے عامل کی زیارت کے لئے جائے۔

تقریباً اسی مضمون کی یہ حدیث بھی ہے:-

شر العلماء الذین یاتون الامراء وخیار الامراء الذین یاتون العلماء۔

وہ علماء بدترین ہیں، جن کا امراء کے ہاں آنا جانا ہے۔ اور وہ امراء بہترین ہیں جن کا علماء کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا ہے۔

(باقی۔ باقی)

بشیر احمد ڈار

کون فیوشس کا اخلاقی نظام

(نمبر ۲)

کون فیوشس کے نظامِ اخلاق میں سب سے بڑی نمایاں کمزوری جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ ہے کہ اس میں خدا، کائنات اور انسان کے متعلق کوئی غیرمبہم اور واضح تصوّر موجود نہیں۔ وہ خدا کے وجود سے منکر نہیں لیکن اس کا صحیح تصور اس کے کلام میں کہیں نہیں ملتا جب تک یہ بنیادی تصوّر موجود نہ ہو تب تک کسی نظامِ اخلاق کا کامیابی سے چلنا ممکن نہیں۔ محض بیرونی عوامل سے لوگوں پر اخلاقی قوانین عائد کرنے سے کوئی اصلاح پائدار نہیں ہوسکتی جب تک یہ قوانین انسانی ضمیر کی گہرائیوں میں نہ اُتریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کہیں کہیں خدا کی رضا اور خدا کے مقاصد کا ذکر اس کے ہاں ملتا ہے۔ لیکن وہ اتنا غیرواضح اور بے ربط سا ہے جس سے اس کی افادیت پر بڑی زد پڑتی ہے۔ ایک دفعہ وہ چوروں کے گروہ میں گھر گیا لیکن خوش قسمتی سے وہ بچ گیا۔ اس کے شاگرد اس کے لئے بہت متفکر تھے۔ ان کے جواب میں اس نے کہا: "کیا میں حقیقت ازلی کا مظہر نہیں؟ اگر خدا چاہتا کہ حقیقت اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو جاتی تو اس نے مجھے اس کا مظہر کیوں بنایا؟ یہ لوگ میرا کیا بگاڑ سکتے ہیں؟" اس ایک مختصر سے فقرے میں خدائے تعالیٰ کی ربوبیت اور اپنے پیغمبر ہونے کی طرف ایک مبہم سا اشارہ موجود ہے لیکن کہیں بھی ان کی تفصیلات ہمیں نہیں ملتیں۔ اسی طرح ایک جگہ اس کا یہ فقرہ کہ وہ شخص جس نے خدا کی ناراضگی مول لی ہو اس کے لئے دنیا میں کوئی جائے پناہ نہیں یعنی خدا کی رضا ہی ایک بلند ترین انسانی نصب العین ہے اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ کون فیوشس کے ذہن میں خدا اور انسان کے متعلق ایک ایسا نظریہ موجود تھا جو بعد میں اسلام نے پیش کیا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام نے اپنے اخلاقی نظام کی تمامتر بنیاد خُدا کی وحدانیت پر رکھی اور کون فیوشس نے اس طرح کے سوالات کی طرف بالکل کوئی توجہ نہ دی اور اگر کسی نے اس کے متعلق سوالات کئے بھی تو بالکل غیرواضح جوابات دے کر اس کو ٹال دیا۔

کائنات کے متعلق اس کا نظریہ صاف تھا اور ہر قسم کی رہبانی آمیزش سے پاک۔ اس کے اقوال میں زندگی اور زندگی کے مسائل کے متعلق ایک صحت مندانہ نقطۂ نگاہ ملتا ہے۔ ایک دفعہ دورانِ سفر میں اس نے دیکھا کہ ایک گاؤں کے لوگ فصل کاٹنے کے بعد خوشی منا رہے تھے۔ کون فیوشس ان کو گاتے ناچتے دیکھ کر بہت خوش ہوُا۔ لیکن چند زاہدانِ خشک کو زندگی کا یہ دلچسپ پہلو پسند نہ آیا اور اُنہوں نے کہا کہ کیا بہتر نہ ہوتا کہ یہ لوگ خدا کا شکریہ ادا کرتے اور اس کے آگے سربسجود ہو جاتے؟ یہ سُنکر کون فیوشس بولا:

"تم بالکل غلطی پر ہو! کیا تم اتنا نہیں سمجھ سکتے، کہ ان لوگوں کے اس عمل میں شکریہ اور عبادت دونوں شامل ہیں، اگرچہ اُن کی شکل اس طرح رسمی نہیں جس طرح کہ تم دیکھنا چاہتے ہو؟ ان بےچاروں کی زندگی بے انتہا مصیبتوں اور پریشانیوں کی زندگی ہے، اور یقیناً اُن کو اس ناچ رنگ کا پورا حق حاصل ہے" یہ خالص انسانی اور عوامی نقطہ نگاہ تھا جو صرف عظیم تر مصلح ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ متعصب اور تنگ نظر ملاؤں کی نظر اس گہرائی تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس سے یہ حقیقت نمایاں ہو جاتی ہے کہ کون فیوشس کے نزدیک یہ کائنات بلا مقصد نہیں اور انسانی نصب العین محض اس سے فرار نہیں۔ اس کے خیال میں انسان کا وجود اور معاشرہ کی تشکیل ایک فطری امور ہیں جن کی تہ میں ارادۂ الٰہی کارفرما ہے۔ انہی کی اصلاح میں انسانیت کی فلاح و بہبود مضمر ہے۔

انسان کے متعلق اس کا تصوّر یہ تھا کہ وہ بہترین خلقت پر پیدا کیا گیا ہے اور اس کی فطرت چونکہ خدا کی فطرت پر بنائی گئی ہے اس لئے نیک ہے۔ ایک شخص نے کون فیوشس سے اس کے نظامِ اخلاق کے بنیادی اصول کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا:
"انسان کی فطرت خدا کی فطرت پر ہے۔ وہ عمل جو اس فطرت سے مطابقت رکھتا ہے درست ہے۔ یہی سیدھا راستہ ہے" یہ الفاظ بالکل قرآنی الفاظ کی گونج ہیں اور انہی پر اسلامی اخلاق کی تمام بنیاد استوار ہوتی ہے:
فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا (۳۰: ۴)

اس کے برعکس عیسائی اخلاق کا دار و مدار اس اصول پر ہے کہ انسان ہبوطِ آدم کی وجہ سے بدی کا مجسمہ ہے اور اس کی فطرت میں شر اتنا رچ چکا ہے کہ جب تک اُس کے گناہوں کا بوجھ کوئی ابن اللہ نہ اُٹھائے وہ نجات کی توقع نہیں کر سکتا۔ کون فیوشس کا سارا نظامِ اخلاق ایسے قنوطی نظریہ کے خلاف ایک مسلسل جہاد تھا۔ نہ اس کی نگاہ میں یہ کائنات اور زندگی شر کا مظہر تھی جس سے بھاگنا انسان کا وظیفۂ حیات ہو اور نہ اس کی فطرت مسخ شدہ ہے کہ وہ انفرادی کوششوں سے اس کی اصلاح نہ کر سکے اور اسے کسی ایسی ہستی کی ضرورت ہو جو اس کا کفارہ ادا کر سکے۔

چنانچہ کون فیوشس کے بعد اس کا نامور شاگرد مینشس اسی نظریہ کا پُرزور حامی تھا کہ پیدائش کے وقت انسان کی فطرت بالکل نیک ہوتی ہے اور یہ صرف بعد کے اثرات ہیں جو ماحول یا والدین کی تربیت کے زیرِ اثر انسان کو صحیح راہ سے منحرف کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ اسی زمانہ میں ایک چینی مفکر کاؤ نے اس نظریہ کی مخالفت میں آواز اُٹھائی۔ اس کے خیال میں انسانی فطرت نہ نیک ہے نہ بد بلکہ جس طرح پانی کے بہاؤ میں مشرق و مغرب کی تمیز نہیں ہوتی۔ اور جس طرف اُسے راہ ملے وہ نکل جاتا ہے اسی طرح انسانی اعمال بھی ماحول کے زیرِ اثر اپنا راستہ تلاش کر لیتے ہیں۔ نیکی اور بدی کا لیبل بعد کی پیداوار ہے۔ اس کے جواب میں مینشس نے کہا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ پانی اپنی رفتار میں کسی سمت کا پابند نہیں لیکن نشیب کی طرف بہنا اُس کی فطرت ہے۔ اور اگر اسے فراز کی طرف بہانا مقصود ہو تو اس کے لئے کوشش درکار ہوگی۔ اسی طرح نیکی کی طرف رجحان انسان کی فطرت ہے اور بدی کا راستہ اختیار کرنا ایک غیر فطری امر جو محض بیرونی حالات کے باعث نمودار ہوتا ہے۔ اسی طرح کون فیوشس کے پیروؤں کو ایک اور نظریہ کا مقابلہ بھی کرنا پڑا۔ بعض کا خیال تھا کہ کچھ انسان فطرتاً نیک ہوتے ہیں اور بعض فطرتاً بد۔ اگرچہ یہ ایک قسم کا درمیانی راستہ تھا دو مختلف اور متضاد نظریوں کے

درمیان پھر بھی اگر کوئی نظریۂ اخلاق یہ تسلیم کرے کہ چند افراد ایسے بھی موجود ہیں جن کی فطرت میں بدی ہے تو اس سے تمام اخلاقی اصلاح اور معاشرتی بہبودی کا تصور ہی سرے سے ناپید ہو جاتا ہے۔ اس لئے کون فیوشس کے پیروؤں نے اس نظریہ کی پُر زور تردید کی۔ دنیا میں چند بزرگ ترین ہستیاں ہمیشہ رہی ہیں اور آیندہ بھی ہونگی۔ اور دوسرے لوگ بھی ان کی تقلید سے ایسی پاک زندگی بسر کر سکتے ہیں کیونکہ نیکی کا تمامتر انحصار چند اعمال سے ہے جو ہر ایک انسان کے لئے ممکن اور آسان ہیں۔ اگر اکثریت سے ایسے کام سرزد نہیں ہوتے تو اس کی صرف یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے جب کوئی کبھی بُرا فعل سرزد ہوتا ہے تو اس کا باعث فطرتی بدی نہیں جو بالکل ناپید ہے بلکہ بیرونی اثرات ہیں جو انسان کی فطرتِ صحیحہ کو مسخ کر دیتے ہیں۔ یہی وہ فطرتِ صحیحہ ہے جس کو قرآن کے الفاظ میں فطرتِ خداوندی پر بنایا گیا ہے اور جس طرف آں حضرت کی مندرجہ ذیل حدیث اشارہ کرتی ہے کہ ہر بچہ فطرتِ صحیحہ پر پیدا ہوتا ہے یہ صرف اس کے والدین ہیں جو اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔

کون فیوشس کے نظام میں عملی مثال پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ قوم اور افراد کی اصلاح کا تمامتر انحصار کتب مقدسہ قدیم کی پیروی میں تھا اس لئے اس کے نزدیک جب تک کوئی راہنما ان اخلاقی اصولوں پر خود عمل کر کے نہ دکھائے تب تک کسی انقلاب کی توقع نہیں ہو سکتی۔ اس حیثیت سے افلاطون اور کون فیوشس دونوں متفق تھے کہ معاشرہ بھی صحیح معنوں میں پنپ سکتا ہے جب اس کے حکمران حکیم ہوں۔ یعنی ایک حکیم و فلسفی ہی کسی قوم کا سیاسی راہنما ہونا چاہئے۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو معاشرہ کا خدا ہی حافظ ہوگا۔ اسی لئے اس نے اپنے زمانے میں ہر ریاست کے والی کو جس نے اس سے مشورہ طلب کیا یہی کہا کہ وہ قدیم دانش مند بادشاہوں کے عمل کی پیروی کرے اور جب کبھی اسے موقع ملا اس نے اس مقولے پر عمل کر کے اس حقیقت کو ثابت کر دیا۔ یہی اصول مندرجۂ ذیل اقتباس سے واضح ہوتا ہے:

"قدما جو تمام ملک میں معروف نیکی کی ترویج چاہتے تھے، اُنہوں نے سب سے پہلے اپنی اپنی ریاستوں کا انتظام درست کیا۔ اس کام کو اچھی طرح سرانجام دینے کے لئے اُنہوں نے سب سے پہلے اپنے اپنے خاندانوں کا انتظام درست کیا۔ یہ کام مناسب طور پر کرنے کے لئے اُنہوں نے اپنی انفرادی زندگی کو سنوارا۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے اپنے قلب کو پاک کیا اور اس کے لئے اُنہوں نے اپنے خیالات اور تصورات کو صاف کیا۔ یہ کام تبھی ہو سکتا ہے جب ہمارا علم وسیع ہو اور علم کی وسعت منحصر ہے اشیاء کی حقیقت و ماہیت جاننے پر۔"

چینی مفسرین کی رُو سے اشیاء کی ماہیت سے مُراد یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء جو ہمارے تجربہ میں آتی ہیں ان کی فطری خصوصیات کے بُنیادی اصول سے واقفیت حاصل کی جائے۔ اس کے اخلاقی نظام میں یہ بھی ایک بنیادی تصوّر تھا کہ جس طرح خارجی کائنات میں ایک قسم کا توازن و ہم آہنگی پائی جاتی ہے اسی طرح انفرادی زندگی میں ایک ہم آہنگی و توازن ہونا چاہئے اور اسی مقصد کے حصول کے لئے اس نے اشیاء کی ماہیت معلوم کرنے پر زور دیا۔ لیکن بدقسمتی سے علم عظیم کی کتاب کا وہ باب جو علم کائنات کے متعلق تھا ضائع ہو چکا ہے۔ خیالات میں خلوص کا مطلب یہ ہے کہ انسان ایسی زندگی بسر کرنے کا عادی ہو کہ اس کے لئے نیک اعمال اختیا

کرنے میں کوئی دقت محسوس نہ ہو اور اس کے علاوہ جب وہ یہ اقدام کرے تو اس کی نیت دنیاوی یا شخصی فوائد سے بالا ہو، محض نیکی کا تصور ہی اس کے لئے کافی دلکشی کا موجب ہو۔ لیکن قلب کی صفائی اور خیالات کی صفائی جو کون فیوشس کے نزدیک دو مختلف منازل ہیں درحقیقت ایک ہی منزل کے دو مختلف نام ہیں، ان میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ لیکن قلب کی صفائی پر مناسب زور دے کر کون فیوشس نے اپنے نظامِ اخلاق کو ملّائی جمود، ظاہریت اور بے جان رسوم کی پابندی سے بچا لیا۔ ایک دفعہ کسی نے اس سے سوال کیا: طریقت کیا ہے؟ اس نے جواب دیا: طریقت انسان سے دور نہیں۔ یعنی اگرچہ فرائض کی انجام دہی میں انسان کو اپنی اندرونی روحانی زندگی سے باہر اس خارجی دُنیا میں کام کرنا پڑتا ہے پھر بھی ان تمام اعمال کا صحیح سرچشمہ انسان کا دل ہی ہے۔ اگر یہ دل صحیح اور آلائشوں سے پاک ہو تو پھر تمام اعمال خود بخود درست ہو جاتے ہیں۔

ایک دفعہ ایک امیر نے ایک اچھی حکومت چلانے کے متعلق کون فیوشس سے مشورہ طلب کیا۔ اس نے جواب دیا، حکومت کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ تمہارا قلب پاک ہو۔ اگر تم اس حالت میں لوگوں پر حکومت کرو گے تو کون ہے جو تمہاری حکومت میں اخلاقی قوانین کی خلاف ورزی کرے گا؟"

"لیکن سلطنت میں تو کئی چور ڈاکو ہوتے ہیں، ان کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟"

"اگر آپ اپنے دل سے لالچ اور طمع نکال پھینک دیں تو لوگ چوری چکاری بالکل ترک کر دینگے۔ اگر تم ان کو لالچ دو تب بھی وہ یہ کام نہ کرینگے۔"

"قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو قتل کرنے یا پھانسی دینے کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے۔"

"حکومت چلانے میں آپ کو پھانسی دینے یا قتل کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر آپ نیکی کے کاموں پر اپنے دل کو متوجہ پائیں گے تو آپ جلدی ہی دیکھیں گے کہ لوگ بھی اسی طرف رجوع کر رہے ہیں۔ عوام اور حکمرانوں کا رشتہ بالکل ہوا اور گھانس کا سا ہے۔ جب ہوا چلتی ہے تو گھاس خود بخود نیچی ہو جاتی ہے۔"

کون فیوشس کے نظامِ اخلاق میں پانچ فضائل نمایاں حیثیت رکھتے ہیں:

(۱) سب سے اوّل انسانی ہمدردی ہے۔ تمام معاملات میں خواہ وہ محدود خاندانی دائرہ میں ہوں یا وسیع تر معاشری دائرہ میں انسانی برادری کا تصور بنیادی محرک کے طور پر رکھنا ضروری ہے۔ "تمام دُنیا کے انسان بھائی بھائی ہیں"۔ کون فیوشس نے مختلف موقعوں پر حالات کی مناسبت سے اس کی تشریح کی مختصر قول یہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ وہ سب سے محبت کرے۔ ایک دفعہ اس نے کہا کہ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی زندگی میں تمام لوگوں سے محبت، ہمدردی، خلوص سے سلوک کریں۔ ایک دوسرے موقع پر اس نے کہا کہ نیک انسان وہ ہے جو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے جیسا کہ وہ دوسروں سے توقع رکھتا ہے۔ اس خوبی کا سارا دار و مدار اس کی نگاہ میں ماں باپ کی فرمانبرداری اور سلوک پر ہے۔ اگر ملک کے حاکموں میں یہ جذبہ پیدا ہو جائے تو عام لوگوں میں خود بخود اس کی پرورش ہوگی۔

(۲) انصاف اور احساس فرض — اگر کوئی شخص اپنے ملک کی خدمت کے جذبہ سے محروم ہو تو وہ انسانیت کے درجے سے گرا ہوا ہے حکمران کو چاہئے کہ وہ عوام پر ان کی استطاعت کے مطابق بوجھ ڈالے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو عوام خوشی سے اس کی اطاعت کرینگے اگر انصاف اور نیکی موجود نہ ہو تو اوپر کے طبقوں کے لوگ اپنی طاقت کے بل بوتے پر بغاوت پر مجبور ہونگے اور نچلے طبقوں کے لوگ ڈاکہ زنی اور لوٹ مار کی طرف مائل ہونگے۔ بغیر نیکی کے دولت اور عزت محض بے کار چیزیں ہیں۔

(۳) ظاہری صفائی و ادب۔ کون فیوشس کی نگاہ میں محض جسمانی صفائی اور لباس کی آرائش اندرونی پاکیزگی کے بغیر بے کار ہے۔ اگر کوئی شخص انسانی ہمدردی سے معرّا ہو تو اس کی تمام صفات رذائل سے بدل جاتی ہیں۔ اس کی احتیاط بزدلی، اس کی جرأت نافرمانی اور اس کی صاف گوئی ترش روئی میں مبدل ہو جائیں گی۔ ادب کے بغیر انسانی سیرت بے کار ہے۔ اور اگر علم بھی ہو تو وہ انسان گمراہی سے محفوظ رہتا ہے۔

(۴) حکمت و دانائی۔ سب سے اہم علم انسانوں کے متعلق علم ہے جن کے ساتھ مل کر ہم نے زندگی گزارنی ہے۔ بچپن سے لے کر موت تک ہم مختلف حیثیتوں سے دوسرے انسانی افراد سے تعلقات رکھتے ہیں اور اس لئے ایک کامیاب زندگی گذارنے کے لئے اس علم کی ضرورت بدیہی ہے۔ کامیاب زندگی کا معیار کون فیوشس کے نزدیک یہی ہے کہ ایک خاندان کے افراد، حاکم و محکوم معاشرے کے مختلف افراد جو کسی نہ کسی حیثیت میں ایک دوسرے سے متعلق ہوں، اور دوست اپنے اپنے حقوق و فرائض سے پوری طرح واقف ہوں اور ان کو بوجوہ احسن ادا کرتے رہیں۔ صحیح حکمت یہی ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال میں خدا کے قانون کی پیروی کرے اور اس کی رضا سے کسی حالت میں بھی منہ نہ موڑے یہی وہ اخلاقی نصب العین ہے جس کی بنا پر انسان اپنی زندگی میں اعتدال اور میانہ روی کے راستے پر گامزن رہتا ہے اور ہر قسم کی افراط و تفریط سے بچا رہتا ہے۔ اسی کے متعلق آنحضرت کی ایک حدیث ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ اِلَّا مَا کَانَ لَہٗ خَالِصًا وَّابْتُغِیَ بِہٖ وَجْہُہٗ۔ — وہی عمل اللہ کے نزدیک قابلِ قبول ہوتا ہے جو خالصۃً اس کے لئے کیا جائے اور جس سے صرف خدا کی رضا مقصود ہو۔

سلبی طور پر قرآن مجید میں آتا ہے کہ وہ لوگ جنہوں نے رضائے الٰہی سے منہ موڑا ان کے تمام اعمال ضائع ہو گئے۔

ذٰلِکَ بِاَنَّھُمُ اتَّبَعُوْا مَا اَسْخَطَ اللّٰہَ وَکَرِھُوا رِضْوَانَہٗ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَھُمْ۔ — وہ سزا اس لئے پائیں گے کہ انہوں نے اس چیز کی پیروی کی جس نے خدا کو ناخوش کردیا اس لئے ان کے اعمال ضائع ہو گئے۔

تو گویا یہی رضا جوئی انسان کے لئے معیار خیر و شر بن جاتی ہے اور اسی نصب العین کے باعث دنیا کی زندگی میں ہر قسم کے خوف و ہراس بے چینی و اضطراب سے محفوظ ہو جاتا ہے اور اس کے قلب میں اطمینان اور سکون ہوتا ہے۔ کون فیوشس کہتا ہے کہ جس طرح ایک مچھلی سمندر کی تہ میں جا بیٹھتی ہے۔ اسی طرح ایک نیک آدمی اپنے قلب کی گہرائیوں میں اتر کر اپنا محاسبہ کرتا ہے اور اس محاسبہ کے بعد اگر اسے کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جو اس نے رضائے الٰہی کے خلاف کی ہو تو پھر اس کو خوف و ڈر کس چیز کا ہو؟ وہ کھانا کھاتا ہے تو بھوک کی خاطر نہیں، وہ گھر بنا کر رہتا ہے تو آرام کے لئے نہیں۔ اس کا ہر فعل خدا کی رضا جوئی کے لئے ہوتا ہے۔ ایسے شخص کو خوف و ہراس کی کوئی وجہ نہیں۔

اسلام میں اس رضا جوئی کا نصب العین اتنا بنیادی ہے کہ لفظ اسلام کے معنی ہی خدا کے آگے گردن جھکا دینے کے ہیں اور اس میں خوف و ہراس کا فقدان اور اطمینانِ قلب کا وجود مضمر ہے۔

بَلٰی مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهٗ اَجْرُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ۔

ہاں جس شخص نے اللہ کے آگے سر جھکا دیا اور وہ نیکوکار ہے تو اس کا اجر اپنے رب کے پاس ہے اس کو نہ کوئی خوف ہے اور نہ کوئی رنج و ملال۔

اور دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے:

اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ

آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ کی یاد ہی سے دلوں کو اطمینان نصیب ہوتا ہے

اگر انسان بغیر علم صحیح و غور و فکر کے نیکی کرنا چاہئے تو کون فیوشس کے نزدیک ناممکن ہے اور علم کی تحصیل اگر اصلاح کے لئے نہ ہو تو بے کار ہے۔ مطالعہ بغیر فکر و تدبر کے ایک فعل عبث ہے اور اسی طرح فکر و تدبر بغیر مطالعہ ایک خطرناک فعل۔ ایک دفعہ اس نے اپنے متعلق کہا کہ میں نے سارا دن بغیر کھائے اور ساری رات بغیر سوئے فکر و تدبر میں صرف کر دی لیکن نتیجہ صفر تھا۔ بہتر راستہ یہ ہے کہ (مقدس کتابوں کا) مطالعہ کیا جائے اور فکر و تدبر بھی کیا جائے۔ کامیابی کا انحصار ان میں سے ایک پر نہیں بلکہ دونوں پر ہے لیکن علم و فکر کا صحیح فائدہ اس وقت ہوگا جب انسان میں ان کے مطابق عمل کرنے کی قوت اور ارادہ ہو

(۵) خلوص۔ کون فیوسش کے نزدیک یہ صفت نیکی کے لئے ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ خلوص کے بغیر ہماری خانگی اور معاشری زندگی میں وہ ہم آہنگی و توازن پیدا نہیں ہو سکتا جس کی ہر کامیاب انسان کو ضرورت ہے۔

بعض عیسائی مصنفین نے کون فیوشس کے بعض اقوال پر اعتراضات کئے ہیں مثلاً ایک شخص نے سوال کیا: "آپ کا اس اصول کے متعلق کیا خیال ہے کہ برائی کا بدلہ مہربانی سے دیا جائے؟"

"اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر مہربانی کا بدلہ کس طرح دیا جائے گا؟ برائی کا بدلہ انصاف سے دو اور مہربانی کا بدلہ مہربانی سے۔"

لیکن یہ کون فیوشس کے نظامِ اخلاق کی میانہ روی اور اعتدال پسندی کا بیّن ثبوت ہے۔ اس میں بدھ مت اور عیسائیت کی طرح حد سے زیادہ نرم مزاجی اور انکسار موجود نہیں اور نہ اس نے اس دنیا سے فرار کا سبق دیا۔ اس کے نزدیک انسان صحیح اور نیک فطرت پر پیدا ہوا ہے اور اس لئے نہ اس کے نظام میں کفارہ کا عقیدہ موجود ہے اور نہ کسی ابن اللہ کا جو تمام انسانوں کے گناہوں کا بوجھ اٹھا سکے۔ اس نے ایک دفعہ اپنے متعلق کہا تھا کہ میں تو صرف ایک انسان ہوں جو علم کی تحقیق میں کھانا کھانا بھی بھول جاتا ہے اور جو کامیابی کی خوشی میں اپنے غم کو فراموش کر دیتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کون فیوشس کا نظامِ اخلاق بہت حد تک عملی اور کارآمد ہے اور اس میں انسانی زندگی کو کامیاب بنانے کے لئے ایک عمدہ لائحہ عمل موجود ہے۔ لیکن ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر کے بغیر کوئی اخلاقی نظام ایک پائدار اور مستقل تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتا اور یہی دو بنیادی تصورات ہیں جو کون فیوشس کے نظامِ اخلاق میں غیر مبہم طور پر موجود نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے ذہن میں خدا، حیات بعد الممات، کارخانۂ قدرت میں ایک حکمت و نظام کے تصورات موجود ہیں۔ لیکن اس نے

کبھی ان کی پوری پوری وضاحت نہیں کی اور نہ اپنے نظامِ اخلاق کو ان کی بنیاد پر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ ان کی بجائے اس نے آباؤ اجداد کی روحوں کی تعظیم پر زور دیا جو کسی حالت میں بھی ان بنیادی تصورات کا بدل نہیں ہو سکتا۔ چین میں خود اس کے زمانے میں اور بعد میں بھی اس رسم کو اتنا اہم مانا گیا کہ اس نے ایک مشرکانہ عبادت کی شکل اختیار کر لی اور یہ روحیں دیوتاؤں کا روپ اختیار کر گئیں۔ کون فیوشس نے تو ان مشرکانہ رسوم کی نہ پیروی کی اور نہ ان کی تعلیم دی۔ لیکن حیات بعد الموت اور جزا کے صحیح تصور کے بغیر اس قسم کے غلط طریقوں کا رواج پانا ایک یقینی امر تھا اور اسی لئے چین میں کون فیوشس کے نظامِ اخلاق کے ساتھ ساتھ بُدھ مت کی کامیابی اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ کون فیوشس کی کوشش پوری طرح انسان کے روحانی مقتضیات کو پورا نہیں کرتی۔

مینشس جو کون فیوشس کا مشہور شاگرد ہے اس کی وفات سے ایک سو اسی برس بعد ۳۷۱ ق م میں پیدا ہوا۔ اس کا چینی نام منگ زا یعنی حکیم منگ ہے۔ ابھی تین برس ہی کا تھا کہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا اور مینشس کو بڑی تنگ دستی اور غربت میں زندگی بسر کرنی پڑی۔ ان کا مکان قبرستان کے قریب تھا۔ عام بچوں کی طرح مینشس ان تمام رسوم کو گھر پر ادا کرتا جو میت کو دفن کرنے پر چین میں مروج تھیں۔ اس پر اس کی ماں نے سوچا کہ اس ماحول میں بچے کی صحیح تربیت ممکن نہیں۔ اس نے باوجود مشکلات اور مالی پریشانی کے اپنا مکان کسی اور جگہ تبدیل کر لیا۔ اس دفعہ مینشس نے اپنے نئے ماحول کے مطابق کاروباری معاملات کی نقل شروع کی، جس کو اس کی ماں نے ناپسند کیا اور پھر مکان تبدیل کر کے ایک اور جگہ رہائش اختیار کر لی۔ یہ جگہ ایک مدرسے کے قریب تھی جس کا ماحول، طریقۂ تعلیم اور نصاب کون فیوشس کے نظام کے مطابق تھا۔ یہاں مینشس نے پھر نقالی شروع کی۔ لیکن اس دفعہ اس کی ماں خوش تھی کیونکہ ایک اچھے طریقۂ زندگی کی پیروی پر یقیناً اچھے نتائج پیدا ہونے کی توقع تھی اور ہوا بھی وہی جس کی اُمید تھی۔ چین میں روایت ہے کہ مینشس کی والدہ صحیح معنوں میں ایک اعلیٰ سیرت و کردار کی عورت تھی۔ جس کی وجہ سے وہ بہت جلد اپنے ملک کے عظیم مفکروں اور راہنماؤں میں شمار ہونے لگا۔

جب وہ جوان ہوا تو چین کے حالات بہت زیادہ بگڑ چکے تھے۔ خانہ جنگی نے ملک میں بے چینی اور مالی بحران پیدا کر دیا تھا کسی شخص کی زندگی محفوظ نہ تھی۔ امیر غریبوں کا خون چوس کر عیاشی کرتے تھے اور غریب فاقوں سے نڈھال ہو رہے تھے۔ مینشس نے کون فیوشس کے مشہور شاگردوں سے تعلیم و تربیت حاصل کی تھی۔ اور اس نے فیصلہ کیا کہ اس کے اصولوں کی ترویج کرنا ہی ملک سے وفاداری کا بہترین طریقہ ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں ملک کے عوام اور حکمرانوں دونوں کی نجات اسی کی پیروی میں مضمر تھی۔ لیکن کون فیوشس کی تعلیم مدت سے غائب ہو چکی تھی اور کوئی اس کی طرف توجہ دلانے والا نہ تھا۔ اس کام کو مینشس نے اپنے ذمہ لیا۔ ان حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نے ایک دفعہ کہا:

"دانا حکمران اب پیدا نہیں ہوتے، ریاستوں اور صوبوں کے والی اپنی خواہشات کے بندے ہیں۔ علماء بے معنی اور لغو مباحث میں اپنا قیمتی وقت ضائع کرتے ہیں۔ یانگ (ایک چینی عالم) کا مقولہ ہے کہ خود غرضی ایک بہترین لائحہ عمل ہے اور مجھ

(ایک دوسرا چینی عالم) کا اصول ہے کہ سب سے مساوی طور پر محبت کرو۔ گویا والدین کے ساتھ سلوک کرنا کوئی خاص اہم نہیں۔ اس کا خیال تھا کہ تمام انسانوں سے محبت کرنے کا اصول محض خوش نما الفاظ ہیں، جن میں کوئی عملی حقیقت نہیں۔ ایسے مبہم اصول انسانی زندگی کی رہنمائی کرنے سے قاصر ہیں اور ان سے قوموں کی اخلاقی اصلاح کی توقع بالکل عبث ہے۔ جب تک افراد کے مختلف فرائض کی تفصیل و تخصیص نہ کی جائے تب تک ان سے کوئی فائدہ نہیں۔

خود غرضی کے اصول پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ اس نے کہا:

"ان کے باورچی خانوں میں ہر قسم کے گوشتوں کی بہتات ہے، ان کے اصطبل عمدہ اور موٹے تازے گھوڑوں سے بھرے ہوئے ہیں لیکن عوام فاقہ کشی میں مبتلا ہیں اور شہروں سے باہر ہر جگہ مرے ہوئے انسانوں کی لاشیں نظر آتی ہیں۔ اگر ان جاہل عالموں کے نظریات کا خاتمہ نہ کیا گیا اور ان کی جگہ کون فیوشس کے نظامِ اخلاق کو زندہ نہ کیا گیا تو حقیقی محبت اور نیکی کا رواج کبھی نہیں ہو سکے گا۔ وحشی انسانوں کو کھا جائیں گے اور انسان انسان کا دشمن ہوگا۔"

مینشس نے بالکل وہی طریقہ استعمال کیا اور وہی لائحہ عمل اختیار کیا جو کون فیوشس کر چکا تھا۔ لیکن تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ہمعصر اس کے رویّہ پر مطمئن نہ تھے اور اس پر امیروں اور بادشاہوں کی خوشامد کا الزام رکھتے تھے۔ لیکن یہ تمام اعتراضات درحقیقت نیکی اور پرہیزگاری کے ایک غلط تصوّر کا نتیجہ ہیں۔ وہ نیک انسان جو اپنی نیکی محض اپنے تک محدود رکھے یا صرف ان چند لوگوں کو متاثر کرے جو خود اس کے پاس چل کر آجائیں، اور جن کے آنے پر وہ چیں بر جبیں بھی ہو، ایسے شخص کی نیکی بھی محلِ نظر ہوگی۔ نیکی کا یہ نظریہ رہبانی عقیدۂ حیات کا نتیجہ ہے جو سرتا پا انکارِ حیات پر مبنی ہے جس کے خلاف کون فیوشس نے پُرزور احتجاج کیا تھا۔ کون فیوشس اور مینشس کے نزدیک نیکی اور پرہیزگاری کا تقاضا یہی تھا کہ وہ اپنی قوم کے تمام افراد کو اس نصیحت سے سرفراز ہونے کا موقع دے اس کے نزدیک عوام اور حکمرانوں کو آپس میں تعاون کا سبق دینا اور نیکی کے راہ پر گامزن کرانا ہی صحیح لائحہ عمل تھا۔ اگر اس راستے پر چلنے میں انسان سے کوتاہی ہو تو انسان آخر کار انسان ہے۔ زندگی کا اقرار بہرحال زندگی کے انکار سے بہتر ہے۔ اگرچہ اس طریقے سے اس سے سہواً یا عمداً گناہ کا ارتکاب ہوتا رہے۔

اس زمانے میں جبکہ عوامی حکومت کا تصور بھی ممکن نہ تھا اور لوگوں کی نگاہ میں بادشاہ کی ذات واجب الاحترام ہوتی تھی۔ مینشس نے صاف صاف لفظوں میں اعلان کیا کہ معاشرہ میں سب سے اعلیٰ اور قابلِ احترام درجہ انہی عوام کو حاصل ہے جن کے آرام و آرائش کی خاطر ریاست اور اس کے سربراہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر بادشاہ یا والی ان مقاصد کو پورا کرنے سے قاصر ہو تو ان کو تخت سے ہٹانا عوام کا ایک ضروری فرض ہو جاتا ہے۔ چینی تاریخ میں ایک مشہور واقعہ ہے کہ ایک وزیر باختیار نے اپنے نااہل بادشاہ کو قتل کر دیا اور عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک اور قوم کی حالت کو جانفشانی سے درست کیا۔ اسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک ریاست کے والی نے مینشس سے سوال کیا کہ کیا اس وزیر کا یہ فعل درست تھا؟ اس پر اس نے جواب دیا:

وہ شخص جو عمدہ سلوک اور نیکی کا بدلہ ظلم اور بدی سے دے قابلِ صد نفرین ہے جس مثال کا تم نے ذکر کیا ہے میرے خیال میں اس بادشاہ کا قتل ایک چور، ڈاکو اور لٹیرے کا قتل تھا، ایک صحیح اور نیک بادشاہ کا قتل نہیں تھا۔"

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر اسی طرح کی بحث میں مینشس نے کہا:

"فرض کیا کہ آپ کی رعایا میں سے ایک شخص نے وطن سے باہر جاتے وقت اپنی بیوی اور بچوں کو اپنے ایک دوست کے سپرد کر دیا، اور ان کی دیکھ بھال کے متعلق تاکید کر دی۔ لیکن جب وہ واپس آیا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے دوست نے اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے۔ ایسی حالت میں وہ کیا کرے؟"

بادشاہ نے کہا کہ اسے ایسے دوست سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہیئے۔

مینشس نے پھر کہا: فرض کیجیئے کہ قاضیٔ شہر اپنے فرائض سے غافل ہو تو کیا کیا جائے؟"

بادشاہ نے کہا کہ اسے برطرف کر دیا جانا چاہیئے۔

اس پر مینشس نے فوراً کہا: فرض کیجیئے کہ آپ کی سلطنت کی حدود میں ہر طرف بدانتظامی ہو، رعایا کی حالت قابلِ رحم ہو اور کوئی شخص بھی چین و امن سے زندگی نہ بسر کرتا ہو تو پھر؟"

بادشاہ خاموش رہا۔

اس معاملہ میں مینشس کا نقطۂ نگاہ کون فیوشس سے بالکل مختلف تھا۔ مؤخر الذکر کے مختلف اقوال میں بادشاہوں کی اصلاح حال کے لئے مختلف طریقوں کا ذکر موجود ہے۔ لیکن اگر ان کی حالت ناقابلِ اصلاح ہو تو اس کے لئے کوئی حل اس نے پیش نہیں کیا اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ملتا ہے۔ لیکن مینشس نے بار بار اس معاملہ کی طرف لوگوں اور بادشاہوں کی توجہ مبذول کرائی کہ ایسی حالت میں امیروں اور عوام کا حق ہے کہ وہ ایسے نااہل بادشاہوں کو قتل یا برطرف کر دیں۔ اس کے نزدیک ریاست کا پہلا اور اہم فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی جسمانی صحت، ان کے آرام و آرائش، ان کی تعلیم کا صحیح اور اعلیٰ انتظام کرے۔ کیونکہ اسی سے قوم کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ صحیح اخلاقی اور مذہبی اصلاح کا دارومدار تمامتر اسی بنیاد پر ہے۔ اگر لوگ جسمانی طور پر پریشان ہونگے تو ان سے کسی اعلیٰ اخلاقی کردار کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

چنانچہ ایک والیٔ ریاست نے جب اس سے اصلاح حال کے متعلق سوال کیا تو اس نے اس کے سامنے ایک عملی پروگرام پیش کر دیا:

آج کل عوام کی مالی حالت اتنی مخدوش ہے کہ نہ وہ اپنے والدین کی صحیح خدمت کر سکتے ہیں اور نہ اپنے اہل و عیال کی پرورش کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ ان کے سامنے سوائے موت کے نجات کا کوئی اور راستہ نہیں۔ ان سے کسی نیکی یا اخلاق کی کیا توقع کی جا سکتی ہے!

"میرے خیال میں ہر شخص کے پاس کم از کم پانچ ایکڑ زمین ہو جس میں وہ شہتوت کے درخت بھی لگا سکے تاکہ بڑے بوڑھوں کو

ریشمی کپڑا میسر آ سکے۔ اس طرح وہ پالتو جانور بھی رکھ سکیں گے اور ان غریبوں کو گوشت کھانا بھی نصیب ہوگا۔ اگر اس طرح کا نظام قائم ہو جائے تو ایک آٹھ افراد کے خاندان کا عمدہ گزارا ہو سکے گا۔ مدرسوں میں تعلیم کا انتظام ایسا ہونا چاہئے کہ ہر شخص اس سے استفادہ کر سکے۔ بچوں کو اپنے والدین کی خدمت کی خوبی واضح طور پر ذہن نشین کرانی چاہئے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم آج کی طرح بوڑھوں کو شہر کی سڑکوں پر بوجھ لادے ہوئے اور مختلف قسم کی سخت مشقت کرتے ہوئے نہیں پائیں گے۔ یہی ایک راستہ ہے جس سے شہر اور ملک اور عوام کی صحیح خدمت ہو سکتی ہے اور یہی صحیح دینی اور اخلاقی کام ہے۔"

جناب سیّد ہاشمی فرید آبادی

لاہور ترک سلاطین کے عہد میں

اقبال مند غوری فاتح اولاد نرینہ سے محروم تھا۔ خاندان کے دوسرے افراد میں اس کی وسیع سلطنت کو سنبھالنے کی ہمت نہ ہوئی۔ غور کے پہاڑوں پر قانع رہے۔ پائے تخت فیروزکوہ میں معزالدین کا بھتیجا محمود بن غیاث الدین تخت نشین ہُوا تھا۔ اُس نے تاج الدین یلدُز کو غزنی کا اور پھر قطب الدین ایبک کو دہلی کا بادشاہ تسلیم کرلیا۔ یہ دونوں سلطان شہید کے عزیز غلام یا پروردہ تھے جنہیں اپنی زندگی میں وہ امارت دحکومت کے بڑے بڑے مراتب دے گیا تھا۔ ایک اور غلام جس نے ملک سندھ میں علحدہ بادشاہی قبا زیب تن کیا، ناصرالدین قباچہ مشہور ہے۔ وہ ملتان پر قبضہ کرکے ولایت لاہور کا بھی دعوے دار بن گیا۔ علی ہٰذا غزنی کا نیا وارث لاہور کو اپنا حق بتاتا تھا۔ ان دو شہروں کے دیرینہ پیوند کی بنا پر یہ حجّت کچھ نئی اور بے بُنیاد نہ تھی۔ لیکن دوسری طرف راجپوتانہ کے ریگ زار سے آب دار بنگالہ تک تمام وسیع اور نومفتوحہ ولایات والئ دہلی کی سیادت کو مان گئیں۔ اور اسے مطلق گوارا نہ تھا کہ دوآب سے سیر ہوکر پنجاب کو چھوڑ دے۔ ہندوستان کی جدید اور عظیم سلطنت کا عجیب منصُوبہ قوت سے فعل میں آرہا تھا۔ یہ رفیع الشان عمارت ولایتِ لاہور ہی کی کرسی پر اُٹھائی گئی تھی۔ شمالی ہندوستان پر مؤثر نگرانی کی غرض سے دہلی کو دارالملک بنانا بظاہر تجویز ہوچکا تھا۔ کہ سلطان معزالدین کی شہادت کی خبر سُن کر یہاں کے سبھی صوبہ دار قطب الدین کو سلطان شہید کا جانشین تسلیم کرنے پر آمادہ ہوگئے۔ مگر ادھر سے اطمینان ہوتے ہی خود وہ لاہور آیا۔ اور یہیں سلطنتِ غور کے نئے وارث (سلطان محمود ابن غیاث الدین) کا فرمان وصول کیا۔ جس میں اس نے اپنے شہید چچا کے (پسرخواندہ مگر شرعاً مملوک) قطب الدین کو "خطِ آزادی" کے ساتھ خطاب سلطانی اور چتر بادشاہی مرحمت فرمایا تھا۔ ہندوستان کے پہلے مُسلم سلطان کا جشنِ تاج پوشی لاہور ہی میں منایا گیا۔ افسوس ہے ہمارے شہر کی اس لائقِ نازش تاریخی تقریب کی تفصیل ہمیں نہیں ملی۔ ورنہ ایک علحدہ فصل کا عنوان ہوتی۔ پھر بھی یہ واقعہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ قطب الدین کو نہ صرف لاہور کی حفاظت بلکہ علانیہ عزت افزائی اور شوکت نمائی مدِنظر تھی۔ تخت نشینی کی یہ مُبارک رسم ۲۸ رذی قعدہ ۶۰۲ھ ہجری (مطابق ۹ رجون ۱۲۰۶ء) یک شنبہ (اتوار) کے دن ادا ہوئی۔ قضا کی طرف سے قطب الدین کے لاہور سے تعلق خاطر کی شہادت سمجھئے کہ اس کا انتقال بھی اسی شہر میں ہُوا اور لاہور ہی اس کا مدفن قرار پایا۔

قطب الدین ایبک ۔ روایتوں میں اسے ایک بدصورت ترکی غلام بتایا گیا ہے جس کی چھنگلیا ٹوٹی ہوئی تھی۔

لوگ "ایبک شل" یعنی ایبک خستہ انگشت کہنے لگے تھے۔ بعد کے بعض مؤرخوں نے "ایبک" کے معنی چھنگلیا سمجھ لئے۔ حالانکہ ایبک ایک مشہور ترک قبیلے کا نام ہے اور زیر نظر عہد میں کئی ترک امیر اسی لقب سے تاریخوں میں یاد کئے گئے ہیں۔ شروع میں قطب الدین شہر کوفہ میں فروخت ہؤا اور وہیں ایک قاضی کے گھر میں اس کی تربیت ہوئی۔ جوانی میں سلطان معزالدین غوری نے خرید ا۔ اور اپنی لیاقت و جاں نثاری سے اس کا منظورِ نظر ہو گیا۔ خوارزم کے ایک معرکے میں اسیر ہؤا تو دشمنوں نے طوق و سلاسل پہنا کر پنجرے میں قید کیا تھا۔ لیکن جلد ہی رہائی پا کر سلطان کے حضور آیا۔ تو اس نے موتیوں کے ہار گلے میں ڈالے۔ سپہ سالاری کے جوہر ہندوستان میں چمکے اور یہاں کے اکثر معرکے اس نے سر کئے۔ پہلے ستلج پار کا علاقہ (مشرقی پنجاب) اسے تفویض ہؤا۔ حالیہ تقسیم ہند تک ریاست پٹیالہ میں ایک اجڑی نگری کہرام واقع تھی۔ قطب الدین کی حکومت کا کھونٹا ہندوستان کی سرزمین میں پہلے یہیں گڑا۔ ہریانے کے جاٹوں کے اسی نے بل نکالے۔ ترائن کی دوسری خوں ریز جنگ میں جب پرتھی راج مارا گیا اور اس کا طاقتور جتھا ٹوٹا۔ (۵۸۸/ ۱۱۹۲ء) تو ستلج و سرستی کی بجائے مسلمان جمنا جی کے گھاٹ پر اُترے۔ دوآب میں سیلاب کی طرح پھیلے۔ شمالی راج پوتانے پر آندھی بن کر چھا گئے۔ جدید مقبوضات کا مرکز دہلی منتخب ہوئی۔ دو سال بعد شمالی ہند کی قدیم اور باعظمت ریاست قنوج قبضے میں آئی۔ بنارس میں ایک علٰحدہ والی مقرر کیا گیا۔ لیکن قطب الدین مزید اعزاز کے ساتھ خطاب فرزندی سے سربلند ہؤا۔ تاریخ فرشتہ میں یہ روایت بامزہ حکایت کے طور پر منقول ہے کہ اس مہم کے سب سے گراں بہا مالِ غنیمت میں ایک سفید ہاتھی غوری سلطان کو بہت پسند آیا تھا۔ واپس جاتے وقت اسے یہی اپنے عزیز نائب قطب الدین کو بخش دیا۔ فرشتہ کہتا ہے کہ ایسا نادر روزگار سفید ہاتھی سلاطین ہند میں کسی کو نصیب نہیں ہؤا اور یہ کہ قطب الدین کی رحلت کے تیسرے دن یہ عجیب جانور بھی دنیا سے رخصت ہو گیا۔

لاہور میں تخت نشینی کے بعد وہ دہلی گیا تھا۔ کہ غزنی کے نئے تاج دار یلدز نے پنجاب پر فوج کشی کی۔ حالانکہ اس کی بیٹی قطب الدین کی ملکہ تھی۔ مگر اقتدار کی جنگ کسی رشتے کنبے کو خاطر میں نہیں لاتی۔ خسر اور داماد میں کئی معرکے ہوئے۔ ایبک نے خسر کو دھکا دیا۔ اور ایک دفعہ اسے بھگا کر خود غزنی پر قبضہ کر لیا۔ یہ گویا تاج الدین یلدز کی منطق معقول جواب تھا۔ کہ لاہور و غزنی کی وحدت اس طرح بھی قائم ہو سکتی ہے! چند روز بعد ہندوستان کے بادشاہ کو کوہستانی سرحد کے پار کا یہ شہر چھوڑنا پڑا۔ تاہم پنجاب کی مداخلت کے خیال سے اپنے مختصر زمانہ بادشاہی میں غالباً دہلی سے زیادہ وہ لاہور میں مقیم رہا۔ اسی شہر کے میدانوں میں چوگان کھیلتے ہوئے گھوڑے سے گر کر وفات پائی (۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء) انارکلی بازار کی ایک گلی میں "ہندوستان" کے پہلے مسلم تاج دار کی قبر موجود ہے۔ کہتے ہیں سکھوں کے عہد تغلب تک اس کے اوپر شان دار گنبد سر اٹھائے ہوئے تھا۔ اب ناقدری کے دَور نے اصل قبر کو یہی گلی کوچوں کے پیچ و خم میں محجوب کر دیا ہے۔

ایبک نے نئے دار الملک دہلی، نیز اجمیر میں باعظمت سنگین عمارات بنوائیں مسلم تمدن کی فوقیت کی بنیاد رکھی۔ مگر یہ اور اس کی کشور کشائی کے واقعات ہندوستان کی عام تاریخ کا موضوع ہیں۔ مفاخر و اوصافِ ذاتی کو لوگ بھول گئے۔ تاہم اس کی سخاوت صدیوں تک ضرب المثل رہی۔ لاکھ لاکھ ٹکے (جیتل) دینے کی بدولت "لک بخش" کہلاتا تھا۔ چار سو برس بعد کا مؤرخ فرشتہ گواہی دیتا ہے۔ کہ آج تک کسی داد و دہش کی انتہائی تعریف کرنی ہو تو اہلِ ہند اسے "قطب الدین کل" یعنی اپنے زمانے کا

قطب الدین کہتے ہیں۔ ہم عصر فاضل بہاء الدین کی یہ رباعی اکثر تاریخوں میں دہرائی گئی ہے ؎

"اے بخشش لک، تو جہاں آوردہ
کاں را کفِ تو کارِ بجاں آوردہ
از رشکِ کفِ تو خوں گرفتہ دلِ کاں
در لعل بہانہ درمیاں آوردہ"

آرام شاہ۔ قطب الدین کی ناگہانی رحلت کے بعد عمائدِ سلطنت نے جو لاہور میں موجود تھے اس کے مبیّنہ فرزند آرام شاہ کی جانشینی کا اعلان کیا۔ ممکن ہے۔ پنجاب کو غزنی اور سندھ کے دعویداروں سے بچانے کے لئے یہ تدبیر کی گئی ہو۔ ہم عصر طبقات ناصری میں قطب الدین کی نرینہ اولاد صریحاً مذکور نہیں، تین بیٹیوں کا ذکر آیا ہے (ص۱۴۹) لیکن عنوان میں آرام شاہ کی انبیت تحریر کی ہے۔ اس چند روزہ بادشاہ کے چند سکے بھی سلامت ہیں۔ کہ لاہور میں ضرب ہوئے۔ ان پر "آرام شاہ ابن قطب الدین" ثبت ہے۔ اسی بنا پر طبقات کے انگریز مترجم اسے ایبک کا لے پالک بیٹا قیاس کرتے ہیں۔ طبقات ناصری سے کوئی سو برس بعد "فتوح السلاطین" (دولت آباد دکن) میں نظم ہوئی۔ ایک زمانے تک چھپی رہنے کے بعد حال میں دو دو جگہ چھپی ہے۔ آرام شاہ کے باب میں یہ مختصر مگر اسی موکد خبر سناتی ہے:۔

"غرض چونکہ ایبک برفت از جہاں ... بکردند دفنش برسم شہاں
شنیدم کہ آرام شاہ گزیں ... کہ بودے پسر شاہ را بالیقیں
پس از شہ بہ لاہور شد شہریار ... ندادش ولے فرصتے روزگار
سرچند روزے برفت از جہاں ... تہی شد دگر بار تختِ شہاں

"آرام شاہ را قضائے اجل در رسید" اور بس۔ بعد کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جب دہلی کے امیروں نے شمس الدین التمش کا انتخاب کیا اور اسے ولایت بدرو(ں) سے بلا کر دہلی میں تخت پر بٹھایا تو آرام شاہ لاہور سے لڑنے چلا۔ بعض قطبی اس کے حامی ہو گئے۔ شمس الدین سے لڑائی دہلی کی نواح میں ہوئی۔ آرام شاہ کے نام لئے بغیر صاحب طبقات بھی اس لڑائی کا ذکر کرتا ہے۔ جس میں شمس الدین جیسا اور اکثر حریف سردار مارے گئے۔ عجب نہیں انہی میں آرام شاہ جنگ کے ساتھ جان کی بازی ہار گیا ہو۔ بہرحال یہ کانٹا نکل جانے پر بھی دہلی کے نئے وارث کو اسی وقت لاہور نہ مل سکا۔ بلکہ اس پر غزنی کے ملک تاج الدین یلدز نے فوج بھیج کر قبضہ جمایا۔ شمس الدین کو یہی غنیمت معلوم ہو کہ تاج الدین اسے باقی ہندوستان کا تاجدار تسلیم کرتا ہے۔ صاحب طبقات صراحت کرتا ہے۔ کہ قطب الدین کی وفات پر مسلم ہندوستان کے عملاً چار حصے ہو گئے تھے۔ (۱) لاہور تا پشاور میں یلدز کا سکہ چلتا تھا (۲) سندھ و سیوستان قباچہ نے اپنے دامن میں باندھ بلکہ ملتان سے بڑھ کر بھٹنڈا، کہرام تک پاؤں پھیلائے۔ شمس الدین کو اول اول ان اضلاع کو بھی تعہد کے نام سے اسی کی تحویل میں دینا پڑا (۳) لکھنوتی میں خلجی آفاقیوں نے بساط حکومت بچھائی۔ عوض حسین، غیاث الدین کے سلطانی لقب سے بنگالہ تذلو فرماں روا ہو گیا۔ (۴) چوتھی حکومت شمس الدین التمش کی قائم ہوئی۔ جس نے بالآخر سب حریفوں کو سلطنت دہلی کے زیر نگیں کیا۔ یہ تفصیلات فتوح

السلاطین میں ملتی ہیں۔ (صفحہ ۱۰۲ و ۱۰۳) کہ آرام شاہ کے لاہور (یا دنیا) سے رخصت ہونے کی خبر سنکر یلدز نے :-

"سپاہے فرستاد آں شیر مرد — نواحیٔ لاہور را ضبط کرد
وزاں پس بہ التمش نام دار — فرستاد یک چتر گوہر نگار
بنشتہ بر آں نامۂ دل پذیر — کہ اے مرد دانائے روشن ضمیر
تو ملکے ہمی راں بہ ہندوستاں — جہاں گیر با کامۂ دوستاں
نواحیٔ لاہور در حد ماست — درآں چشم ہائے بے حد ماست
تو باید کہ ایدر نیاری سپاہ — ہمار سو بسازی یکے تخت گاہ

مگر آگے چل کر یلدز ہی اس معاہدے پر قائم نہ رہ سکا۔ وہ قباچہ کے جھپٹوں سے لاہور کو بچاتا رہا تھا لیکن خود غزنی کو طاقت ور خوارزم شاہیوں سے محفوظ نہ رکھ سکا۔ ۶۱۱ھ/۱۲۱۴ء میں اسے خیرباد کہہ کر لاہور آ گیا اور خاص دہلی پر پیش قدمی کی۔ عصامی کہتا ہے کہ اس کی فوج کشی کی خبر کوئی قاصد "فیل بادپا" پر سوار ہو کر دہلی لایا۔ التمش اب ایسا کمزور نہیں رہا تھا کہ کسی حریف کو اپنے پائے تخت تک بڑھنے کی اجازت دیتا۔ فوج لے کر چلا اور ترائن کے مشہور میدان میں یلدز کے مقابل پہنچ گیا (۶۱۲/۱۲۱۵) اس نے اپنی سابقہ سیادت و سلطانی کا حق جتایا تھا۔ دہلی کے بادشاہ نے اسے نہ مانا۔ بظاہر معمولی سی زد و خورد میں کثرت تعداد غالب آئی۔ تاج الدین گرفتار کر کے بدروں بھیجا گیا۔ اور وہیں پیوند خاک ہوا۔ لاہور کے دوسرے دعویٰ دار، ناصر الدین قباچہ کو دو سال بعد شکست ہوئی (۶۱۴ھ) اور معلوم ہوتا ہے۔ اس وقت سے لاہور دوبارہ سلطنت دہلی میں شامل کر لیا گیا۔ مگر یہاں سے جو صوبہ دار بھیجے گئے، ترتیب و صحت کے ساتھ ان کے نام اور سنین کہیں نہیں ملتے۔ طبقات کی ورق گردانی سے جو کچھ معلومات پریشان اخذ ہو سکیں۔ یہاں فراہم کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ وُلاۃ دہلی کے نام باب کے ضمیمے میں ایک جگہ الگ بھی تحریر کر دئے ہیں۔

حقیقت میں یہ وہ زمانہ تھا جب کہ چنگیزی مغول غول بیابانی کی طرح مغولستان کے دشت و جبل کی حدوں سے نکلے۔ ٹڈی دل کی مانند وسط ایشیا کے بلاد و امصار پر آ گرے تھے۔ اصلی حریف خوارزم (خیوا) کی سلطنت تھی مگر اس کے پہلے اور دوسرے بادشاہ کے تعاقب کے نام سے بہ قہرِ الٰہی خراسان اور وہاں سے کابل (پشاور کی حدود تک مستولی ہوا۔ سلطان جلال الدین خوارزمی (معروف بہ منک برنی، یا منگ برتی) نے غزنی سے تاج الدین کو نکالا تھا۔ چنگیز نے خود اسے وہاں چین سے نہ بیٹھنے دیا۔ کھدیڑتا ہوا دریائے سندھ کے کنارے لایا۔ (۶۱۸/۱۲۲۱) جلال الدین نے جان پر کھیل کر دریا میں گھوڑا ڈال دیا۔ وحشی مغول یہ تہور دیکھ کر دنگ رہ گئے، پیچھا کرنے کی ہمت نہ کر سکے۔ چنگیز یہیں سے واپس پلٹ گیا مگر کابل و خراسان میں اپنے عامل بٹھا گیا۔ شاہ خوارزم نے وادی سندھ و جہلم میں کچھ مدت قباچہ کے شہروں پر حملے کئے۔ پھر ایران کی راہ لی۔ لاہور کو شمس الدین التمش نے بچائے رکھا لیکن معلوم ہوتا ہے۔ انہی ایام میں چنگیزی مغول جہلم تک پہنچے اور قلعہ نندانہ پر انہوں نے اپنی اگلی چوکی قائم کر لی۔ یہاں سے ملتان اور لاہور دونوں ان کی زد میں آ گئے۔ بریں سلطان شمس الدین کے عہد میں ہم لاہور پر کسی یورش کی خبر نہیں سنتے۔ ملتان کے محاصرے اور قباچہ کے وہاں ڈٹ کر مداخلت کرنے کی تحسین

مطالعہ کرتے ہیں۔ قباچہ کی عبا سے شاہی آخر اپنے ہم زلف شمس الدین التمش کے ہاتھ سے چاک ہوئی۔ اس فوج کشی کے وقت دہلی کا لشکر بھٹنڈے سے چلا تو لاہور کا صوبہ دار (مقطع) امدادی دستے لے کر پہلے سے ملتان کے سامنے پہنچ گیا تھا۔ (۶۲۵/۱۲۲۷) اس صوبہ دار کے نام میں التباس ہو گیا ہے۔ کہ ناصر الدین ایتم تھا یا نصیر الدین ایتمر؟ ہم نے اس کے مختصر تذکرے میں قرات آخر کی صحت واضح کی ہے بہر حال یہ واقعہ لاہور کے شمسی سلطنت کا جزو ہونے کی دلیل ہے۔ ایک اور شمسی امیر اختیار الدین ایتگین کی نسبت ہم پڑھتے ہیں کہ اسے بادشاہ نے کنجا اور سندرتہ کی حکومت تفویض کی (طبقات ۔۲، ۵۹۶)۔ افسوس ہے مورخ نے سن کی صراحت نہیں کی مگر اس سے اتنا واضح ہو جاتا ہے۔ کہ غالباً ملک سندھ کی فتح کے ساتھ وادی جہلم کے اضلاع بھی سلطان دہلی نے چنگیزی مغلوں سے خالی کرائے تھے۔

ولایت لاہور کے صوبہ دار

ہمارے علم میں مغلوں کے ہاتھ سے لاہور کے تاراج ہونے تک سلطنت دہلی کے حسب ذیل صوبہ دار ولایت لاہور کی مسند پر متمکن ہوئے:۔

نصیر الدین ایتمر بہائی ۔ طبقات ناصری کے نسخوں میں یہ نام "ناصر الدین ایتم" کے ساتھ مخلوط ہو گیا ہے۔ ایتم سلطان معز الدین غوری کے زمانے میں شمالی سندھ و ملتان کا والی تھا۔ اس کے ساتھ ترکستان کی لڑائیوں میں بہادری سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ شمس الدین التمش کے رفیق ایتمر یقیناً دوسرا شخص ہے۔ اور غالباً ۶۱۹ھ میں لاہور کا مقطع یا صوبہ دار بنایا گیا۔ یہ وہ سال تھا۔ جب کہ جلال الدین خوارزمی دریائے سندھ کے پار اترا اور سندھ و پنجاب پر ہاتھ مارنے کی فکر میں تھا سلطان دہلی مداخلت کی غرض سے خود لاہور آ گیا (طبقات صد ۵۲۱) خوارزمی یکہ تاز نے گھوڑے کی عنان ملتان و سندھ کی طرف پھیر دی ۶۲۵ھ میں التمش نے قباچہ پر فوج کشی کی تو حکم سلطان نے مطابق ایتمر لاہور سے ملتان آیا اور بہ طریق صلح شہر کو فتح کر لیا (صد ۵۸۶) الحاق سندھ کے بعد بادشاہ نے انعام واکرام کے ساتھ ولایت اجمیر و سانبھر اسے تفویض کی۔ اسی نواح کے معرکوں میں اس نے شہادت کی عزت پائی۔ لاہور کے متعلق اس امیر کے تذکرے میں اور کوئی مفید مطلب بات نہیں ملتی۔ یہ اندازہ لگانا ممکن ہے۔ کہ اب لاہور ایک چھوٹے صوبے کا مستقر رہ گیا تھا۔ مغرب میں ملتان کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جنوب میں بھٹنڈہ خاصا اہم مرکز ولایت بن گیا ہے جہلم کے پار علاقہ بروبران اور وسط پنجاب سے منقطع سا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا عہد شمسی میں وہ لاہور کی ولایت میں شامل نظر نہیں آتا بایں ہمہ لاہور صوبے کی اہمیت ضرور باقی رہتی ہے۔ اور یہاں کے والی بار بار سلطنت دہلی کے معاملات میں نمایاں حصہ لیتے ہیں؟

رکن الدین فیروز ۔ ایتمر جانشین ۶۲۶ھ میں کون مقرر ہوا۔ اس کے نام سے ہم واقف نہیں۔ مگر چار سال بعد شہزادہ رکن الدین فیروز ولایت لاہور کی مسند پر فائز کیا جاتا ہے۔ اپنے بڑے بھائی ناصر الدین محمود کے بنگالے میں فوت ہو جانے کے بعد لوگوں کی نگاہیں اسی پر تھیں۔ کہ آئندہ بادشاہی کا وارث ہو گا۔ سلطان کی طرف سے چتر سبز پہلے عطا ہوا تھا۔ مورخ کے الفاظ میں اب "تخت گاہ خسرو ملک" پر متمکن کیا گیا۔ تین سال بعد سلطان پھر وادی سندھ کے دورے پر آیا اور "بنیان" (دیتون؟) سے علیل ہو کر واپس چلا تو شہزادے کو لاہور سے اپنے ہمراہ دہلی لے آیا۔ یہی بیماری اس عالی مرتبہ سلطان کا مرض الموت ثابت ہوئی۔ اور اس کے

انتقال پر شہزادہ رکن الدین فیروز بلا دقت بادشاہ ہوگیا۔ (۶۳۳/ ۱۲۳۶ء) لاہور کی ولایت بظاہر مرحوم سلطان ہی کے آخری ایام میں ملک علاء الدین جانی کے تفویض کر دی گئی۔

علاء الدین جانی۔ اس کے نام کو بھی بعد کی تاریخوں میں طرح طرح سے بگاڑا گیا ہے۔ ہم عصر طبقاتِ ناصری اسے ترکستان کا شاہزادہ بتاتی ہے۔ کہ آوارۂ وطن ہوکر ہندوستان آیا۔ تدبیر و شمشیر کے جوہر سلطان شمس الدین کی سرپرستی میں چمکے۔ بنگال میں خلجیوں کی پہلی خود مختاری کا خاتمہ ہوا تو شہزادہ ولی عہد کو یہ وسیع ملک ملا۔ وہ قضائے الٰہی سے ۶۲۷ھ میں ملکِ عدم کو سدھارا۔ تب علاء الدین جانی اس کا جانشین منتخب کیا گیا۔ اسی طرح ۶۳۳ھ میں شہزادہ رکن الدین فیروز کی جگہ لاہور میں مسند نشینی کی عزت پائی۔ ادھر پایۂ تخت دہلی میں نئے سلطان کی ماں نے بیٹے کے بادشاہ ہوتے ہی سوتیاڈاہ کے کرشمے دکھائے۔ محل سرا کے باہر دوسرے شہزادے اور اُمرائے دولت نئے بادشاہ سے ناراض ہوگئے۔ ان کی بغاوت میں لاہور کا والی شریک غالب نظر آتا ہے۔ باغیوں کی سرکوبی کے لئے سلطان فیروز دہلی سے فوج لے کر چلا تھا کہ شہر میں اس کی علاتی بہن رضیہ نے سوتیلی ماں کو گرفتار کرلیا اور اپنی بادشاہی کا اعلان کیا۔ یہ شہزادی باپ کی چہیتی اور ایسی لائق تھی کہ اکثر امرا حامی ہوگئے۔ رکن الدین فیروز گرفتار ہو کر مارا گیا۔ پھر بھی باغی امیروں نے لاہور سے دہلی پر پیش قدمی جاری رکھی۔ اور سلطانہ کو کئی مہینے تک نواحِ شہر میں اُن سے جنگ کرنی پڑی۔ آخر ان کے جتھے میں پھوٹ پڑ گئی۔ بعض ٹوٹ کر سلطانہ سے مل گئے۔ علاء الدین جانی ڈر کر پنجاب کی طرف بھاگا۔ لیکن راستے میں (لدھیانے کے قریب) مارا گیا۔ (۶۳۴ھ) اس کے سابقہ حلیف عزالدین ایاز کو حکومت لاہور تفویض ہوئی۔

عزالدین ایاز کبیر خانی۔ فرشتہ یا اس کے کاتبوں نے اسے "اعزالدین" بنا کے بعد کے اکثر تاریخ نگاروں کو گمراہ کردیا ورنہ وہ "ملوکِ شمسی" میں ممتاز و معروف شخص ہے۔ طبقاتِ ناصری میں ایک طبقہ سلطان شمس الدین کے انہی پروردہ غلاموں کے لئے وقف کیا گیا ہے۔ جو امارت کے درجے پر پہنچے۔ ان میں دوسرا ملک کبیر خاں ایاز، یہی عزالدین ہے۔ کہ شروع میں غور کے امیر کبیر نصیر الدین حسین امیر شکار کا غلام تھا۔ اور اس کے ساتھ بڑے بڑے معرکوں میں رفیق و شریک رہا۔ حسین امیر شکار کے مارے جانے کے بعد جب اس کی اولاد نے دربار دہلی میں ٹھکانا بنایا، اس وقت عزالدین ایاز کو سلطان شمس الدین نے خرید لیا۔ جسمانی قوت اور بہادری میں وہ سینکڑوں پر بھاری سمجھا جاتا تھا کہ لوگوں نے "ہزار مردہ" عرف تجویز کیا۔ الحاق سندھ کے بعد ولایت ملتان اور کبیر خانی کے لقب سے بادشاہ موصوف نے اسے ممتاز کیا۔ سلطان رکن الدین اور پھر اس کی بہن رضیہ کے خلاف لاہور میں بغاوت کی کھچڑی پکی تو اس وقت عزالدین ایاز جنوب مشرقی پنجاب کے پرانے شہر سُنام کا حاکم تھا۔ ملک علاء الدین والیٔ لاہور اور ملک کوچی والیٔ ہانسی کی تحریک پر شریک بغاوت ہوا۔ مگر نواحِ دہلی کی لڑائیوں کے دوران میں سلطانہ رضیہ نے اسے لالچ دے کر توڑ لیا۔ اس کے ادھر مل جانے سے باغی امیروں کی قوت ٹوٹ گئی۔ باقی دونوں سرغنہ مارے گئے۔ اور سلطانہ کی طرف سے لاہور "با تمامت مضافات و اطرافِ آں مملکت" عزالدین ایاز کو

تفویض کیا گیا۔ جیسا کہ اوپر بیان ہُوا یہ ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء کا واقعہ ہے۔ پھر ہمارا مختصر نویس مؤرخ لکھتا ہے کہ کچھ مدت بعد رضیہ اس سے ناراض ہوگئی۔ اور ۶۳۷ھ میں فوج لے کر لاہور پر چڑھی۔ کبیر خاں شہر چھوڑ کر بھاگا۔ سلطانہ نے پیچھا کیا اور اسے مجبور ہو کر اطاعت قبول کرنی پڑی۔ اس وقت لاہور سے ہٹا کر پھر ولایت ملتان کا حاکم بنایا گیا۔ ۶۳۹ھ میں مغول کے بڑے حملے کے وقت وہیں موجود تھا۔ بلکہ مدافعت کی تیاریوں کے سلسلے میں نیز دہلی میں خلفشار سُن کر وہ سندھ کا خود مختار حاکم بن بیٹھا تھا۔ ملتان کو مغلوں کے حملے سے اس نے بچا لیا مگر موت کا حملہ نہ ٹلا۔ اسی سال اُچھ میں جسے دار الحکومت بنایا تھا وفات پائی۔

ملک اختیار الدین قراقش۔ اس دَور کا آخری حاکم اختیار الدین قراقش تھا جسے حکومتِ ملتان سے بدل کر کبیر خاں کی جگہ رضیہ نے لاہور کی ولایت عنایت کی۔ وہ بھی سلطان مرحوم کا زرخرید مملوک تھا کہ اپنی لیاقت اور موقع شناسی کی بدولت ممتاز ملوکِ شمسی میں گنا گیا۔ (طبقات ۲؍۵۰۹) سلطان کی ذاتی خدمات انجام دیتا رہا۔ اور اسی کے عہد میں ملتان کا والی بنایا گیا تھا۔ عزالدین ایاز کو رضیہ نے لاہور سے ہٹا کر وہاں بھیجا تو یہاں کی حکومت قراقش کو تفویض کی۔ اسی سال کے آخر میں سلطانہ بٹھنڈے میں قید ہوئی۔ اور پھر اپنے قید بان سے شادی کر کے دہلی پر بڑھی۔ قراقش اُس کا رفیق ہوگیا تھا۔ لیکن دار السلطنت میں امرا رضیہ کے بھائی معز الدین بہرام کو تخت نشین کر چکے تھے۔ (رمضان ۶۳۷) بہرام شاہی لشکر لے کر دہلی سے نکلا۔ رضیہ کے رفیقوں نے ساتھ چھوڑ دیا۔ اور وہ اپنے شوہر سمیت شکست کھا کر ہندو گنواروں کے ہاتھ سے ماری گئی۔ بظاہر قراقش نے نئے بادشاہ سے صفائی کی صورت نکال لی تھی۔ کہ اپنے عہدے پر قائم رہا۔ اور مغلوں کے مہلک حملے کے وقت لاہور اسی کی تحویل میں تھا۔ مؤرخ لکھتا ہے کہ وہ ذاتی طور پر بہادر و مستعد سردار تھا۔ لیکن اہلِ شہر نے جیسا چاہیئے تعاون نہیں کیا۔ دہلی سے مدد آنے کی اُمید نہ رہی تب قراقش کو سلامتی اسی میں نظر آئی کہ ایک رات شبخون کے نام سے اپنی جمعیت لے کر باہر آیا اور محاصرین کو مارتا کاٹتا ان کا حلقہ چیر کر نکل گیا۔ شہر کی تاراجی اور مغل حملہ آوروں کی واپسی تک وہ بیاس کی حدود میں رہا۔ اور اپنی زر زیور لینے کے لئے جسے جاتی وقت پانی میں ڈبو گیا تھا پھر لاہور آیا۔ یہاں شہر خموشاں کا عالم تھا۔ کھوکھر اور دیہاتی ہندو گدھوں کی طرح جمع ہوگئے تھے۔ اور بچا کھچا سامان لوٹ رہے تھے۔ قراقش نے انہیں سخت سزا دی۔ لیکن اپنا روپیہ پیسہ پانی سے نکلوا کر دہلی چلا گیا۔ وہاں سے مختلف اقطاع کی حکومت پر نامزد ہوتا رہا۔ سلطان علاء الدین ابنِ رکن الدین کے عہد (۶۳۹ تا ۶۴۴ھ = ۱۲۴۶ء) میں کچھ مدت تک امیر حاجب کی خدمت انجام دی۔ پھر علاء الدین کے جانشین چچا سلطان ناصر الدین محمود کے اوائل عہد میں کڑے کا حاکم بنایا گیا تھا۔ اسی علاقے کی کسی لڑائی میں شہید ہُوا۔ (۶۴۲ھ)

لہ مغول۔ چنگیزی مغول کے خروج نے ساتویں صدی ہجری (تیرھویں عیسوی) میں ساری وسطی اور مغربی ایشیا کو ہلا دیا تھا۔ بہت سے مسلمان علماء اسے یاجوج ماجوج کا خروج اور قیامت کا پیش خیمہ گمان کرتے تھے۔ یہ بھونچال چنگیز خاں

ہی کے زمانے میں لبِ آبِ سندھ یعنی برِّعظیم ہندوستان کی حدود تک دستک دے گیا تھا۔ بے شبہ سلطان شمس الدین کی بیدار مغزی اور دفاعی تدابیر نے ان خونخوار بھیڑیوں کو چند سال روکے رکھا۔ لیکن اس کی وفات کے بعد قلبِ سلطنت علیل ہو گیا۔ کئی برس اُمرائے دہلی آپس میں کش مکش کرتے رہے۔ ۶۳۶ھ میں مغلوں نے غزنی اور کرمان پر دوبارہ مضبوطی سے قبضہ جمایا۔ وہاں کے حاکم سیف الدین قرلغ نے ملک چھوڑ کر ملتان میں پناہ لی۔ اس کا بڑا بیٹا رضیہ کے دربار میں آیا۔ پھر بھی ہندوستان کے عمائد کو ہوش نہ آیا۔ سلطانہ بیرونی دشمنوں کی طرف کیا توجہ کر سکتی تھی۔ جب کہ خود گھر میں لوگ اس سے لڑنے مرنے پر کمربستہ تھے۔ حتیٰ کہ معزالدین بہرام کو بادشاہ بنا کے بھائی بہن کو لڑا دیا۔ ۶۳۸ھ میں رضیہ اور اس کا شوہر (صوبہ دار بھٹنڈہ) مارے گئے۔ مگر ناتجربہ کار سلطان اپنے امیروں کو نہ مرعوب کر سکا نہ مانوس۔ بعض ظالمانہ حرکتوں سے عام اہلِ شہر تک ناراض تھے۔ جبکہ مغلوں نے وسیع پیمانے پر لشکرکشی کی۔ چنگیز کے بعد یہ اس کے جانشین (تیسرے فرزند) اوکتائی (اُگدائی) خاں کا عہدِ حکومت تھا۔ (۶۲۴ھ تا ۶۳۹/۱۲۴۱ء) اسے ہم عصر جامع التواریخ اور جہاں کشا، عیش دوست اور خاصا رعایا پرور بادشاہ بتاتی ہیں۔ طبقات ناصری کا متشدد مؤلف بھی اسے نسبتہً کریم النفس اور مسلمانوں کا ہمدرد خیال کرتا ہے۔ بایں ہمہ چنگیزی خونریزی اور مغل سپہ سالاروں کی ترک تازی میں ہم کچھ کمی نہیں معائنہ کرتے۔ زیرِ نظر سنین ہرات کا مغل صوبہ دار طائر بہادر بنا دیا گیا۔ کہ بڑے بڑے قتلِ عام اور بہت سے معرکے سر کر چکا تھا۔ وہ ۶۳۹ھ میں جو اکتائی کی زندگی کا آخری سال ہے پورے ساز و سامان کے ساتھ فوج کثیر لے کر چلا۔ سندھ کے کنارے پر غور، غزنی، گرم سیر، طخارستان تک کے مغل نوئین (یعنی سپہ سالار) اور ان کے لشکر مجتمع ہوئے۔ حملہ آوروں کی تعداد چالیس پچاس ہزار سوار سے کم نہ ہو گی۔ یہ تخمینہ بلکہ حملے اور لاہور کی تاراجی کے جملہ واقعات ہم نے طبقات ناصری سے اخذ کئے ہیں۔ اس کا مؤلف خاص دہلی میں موجود تھا، ثقہ اور ذی عزت راوی ہے۔ اطلاع کے بہترین وسائل اسے میسّر تھے۔ خود مغل بادشاہوں کی سرپرستی میں اس زمانے میں جو دو تاریخیں تالیف ہوئیں وہ اس حملے کا بہت ہی مجمل اور سرسری حوالہ دیتی ہیں۔ شہر لاہور کی تاراجی اور قتلِ عام کا ذکر ہی نہیں کرتیں۔ اس کا سبب ایک یہ بھی ہو گا کہ چنگیزیوں کی ایسی یورشیں، ملک ملک کی تباہیاں، بلاد و امصار کی کامل بربادیاں، اَن گنت انسانوں کا کشت و خون اس وقت ایک معمولی بات ہو گئی تھی۔ سانحہ لاہور میں شاید انہیں کوئی خصوصیّت نہیں نظر آئی۔ البتہ جامع التواریخ میں اس لشکر کا امیر جسے اواخر ۶۳۸ھ میں "بجانب کشمیر و ہندوستاں" بھیجا گیا ہو قاتو بتایا گیا ہے۔ بہر تقدیر ہمیں صاحب طبقات پر حصر کرنا چاہیئے۔ جس نے اجمال سے کام لینے کے باوجود سقوطِ لاہور کی وجوہ بیان کر دی ہیں۔ صوبہ دار قراقش کی مستعدی اور دلیری کی تعریف میں غالباً وہ جنبہ داری برت گیا، واقعات ان صفات کی گواہی نہیں دیتے۔

مؤرخ کی تحریر سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مغلوں کا اصلی ارادہ ملتان پر حملہ کرنا تھا۔ سیف الدین قرلغ بہت دن ان سے کلّہ بہ کلّہ لڑا۔ بار بار زکیں دیں۔ محض کثرت کے دباؤ سے کرمان و غزنی چھوڑ کر ملتان ہٹ آیا تھا۔ اس کی چوٹیں

مغلوں کو بھولی نہ ہونگی۔ دوسرے ملتان ان کی حدود سے قریب تھا۔ بخلاف اس کے لاہور ان سے دُور، دارالسلطنت دہلی سے نزدیک تر، زیادہ آباد وسیع شہر تھا۔ اس پر چڑھ دوڑنا ان جانباز جنگلیوں کو بھی زیادہ جوکھوں کا کام نظر آتا ہو گا۔ لیکن رضیہ کی معزولی، پھر بھٹنڈے کی فوج کے ساتھ دہلی پر چڑھائی اور ناکامی کی خبریں ضرور انہوں نے سُنی ہونگی۔ ممکن ہے نئے سلطان (معز الدین بہرام) اور درباری امیروں کی باہمی کشاکش کی اطلاعات نے حملہ آوروں کی ہمت بڑھائی ہو۔ مؤرخ لکھتا ہے کہ حصارِ لاہور میں فوج اور جنگی اسلحہ کا ذخیرہ نہ تھا۔ اہلِ شہر یک دل و متفق نہ تھے۔ بڑی تعداد تاجروں کی تھی۔ ان کے تجارتی قافلے چنگیزی مغول کے علاقوں میں آتے جاتے تھے۔ مُغل حکام سے انہوں نے اجازت نامے (پائزے) حاصل کر لئے تھے جن میں جان و مال کی حفاظت کا وعدہ تحریر ہوتا تھا۔ ان تحریروں کے بھروسے پر بھی ان تاجروں نے ولئے لاہور کی مدد نہیں کی۔

دوسری طرف ملتان کے صوبہ دار عزالدین ایاز نے مغلوں کی آمد آمد سُن کر بڑے پیمانے پر مدافعت کی تیاریاں کیں۔ دہلی کی ماتحتی کی بجائے خود مختاری کی کُرسی بچھائی۔ داد دہش سے جس قدر ممکن تھا استحکامات مضبوط، اسلحہ مُہیا کئے، فوجی قوت بڑھائی قرلغ اور اس کے رفیق پناہ گزینوں کی شراکت و شہرت بھی تقویت کا باعث ہوئی ہوگی۔ غرض یہ چیزیں سُن کر مغلوں نے اپنا ارادہ بدل دیا، اور سیدھے لاہور پر دوڑ پڑے۔ شہر کی بیرونی بستیاں اس ٹڈی دَل کو نہ روک سکتی تھیں۔ لامحالہ فصیلوں کی پناہ لی۔ حملہ آوروں نے لاہور کو ہر طرف سے محصور کر لیا۔

قدیم شہر کی فصیلوں کا صحیح علم نہیں۔ مختلف قرائن سے ہم نے قیاس کیا ہے کہ موجودہ شہر کی قدیم حدود ہی کی بحالی تجدید ہوتی رہی۔ یعنی غزنوی لاہور کی شہر پناہ قریب قریب وہیں بنی ہوئی تھی۔ جہاں عہد اکبری میں فصیل اُٹھائی گئی۔ یا جس کے اندر پُرانا شہر آج کل بس رہا ہے۔ اگرچہ اب مغلیہ فصیل کے آثار بھی جگہ جگہ سے محو ہوتے جاتے ہیں۔ انہی حدود میں "حصارِ لاہور" کا ذکر اصل شہر سے الگ آتا ہے۔ مگر غالباً وہ موجودہ قلعے کے برابر وسیع نہ تھا اور اس کے نقشے اور عمارتوں میں بہت کچھ تبدیلی ہو چکی ہے۔ اس موقع پر قلعے کی حفاظت کے سلسلے میں خسک یعنی گوکھرو سے کام لینا مذکور ہے۔ یہ لوہے کے پہلودار کانٹے عموماً دشمن کے راستے میں بچھا دئے جاتے تھے۔ طبقاتِ ناصری کے فاضل مصحح آقائے حبیبی لکھتے ہیں کہ زمانہ حاضرہ کے خاردار تاروں کی طرح ان سے حدبندی کی جاتی تھی۔ مگر نظامی کا شعر جو سند میں پیش کیا ہے، اس سے خسک کا بچھایا جانا ہی پایا جاتا ہے۔

القصّہ مؤرخ لکھتا ہے کہ دشمن سے لڑنے اور دفاع و محافظت کرنے میں اہلِ شہر جان چُراتے تھے۔ سرکاری حکّام (قاضی)، اور پہرہ دار تک فصیل پر حاضر نہ رہتے تھے۔ اور ہر مغلوں کی منجنیقیں پیہم سنگ باری سے شہر پناہ کو توڑ کر ان میں رخنے ڈال رہی تھیں۔ ان قلعہ شکن آلات کی بڑی تعداد حملہ آوروں کے ساتھ تھی۔ چنگیز ہی کے زمانے سے منجنیقیں چلانے میں مغلوں نے مہارت حاصل کر لی تھی۔ ہزاروں سپاہی اسی کام پر لگائے جاتے تھے۔ چنگیزیوں نے ترکستان و خراسان کے صدہا عظیم الشان قلعوں کو جس طرح توڑا اور فتح کیا گیا اسے خیال میں رکھئے تو صاحبِ طبقات کا یہ قول کچھ مبالغہ آمیز

دمعلوم ہوگا کہ خاص چنگیز کے منجنیقی ایک "نوئین" کے ماتحت دس ہزار منجنیق چلانے والے مغلوں کا لشکر تھا۔ زیر نظر یورش میں بھی طائر سپہ سالار بڑی تعداد میں یہ قدیم کلیں لایا تھا۔ جن سے ان دنوں برج وفصیل توڑنے اور پتھر برسانے کا کام لیتے تھے۔ صحیح علم نہیں کہ یہ محاصرہ کتنے دن رہا۔ مؤرخ کا مجمل جملہ کہ "مدتے بر درشہر لوہور جنگ قائم شد" وقت کے تعین میں مدد نہیں دیتا۔ لیکن از روئے قرائن محاصرے کی مدت چند ہفتے سے زیادہ نہیں نکلتی۔ اس کے دوسرے بیانات سے ضمناً ہم استنباط کر سکتے ہیں کہ محاصرہ جمادی الاولیٰ میں شروع اور اگلے مہینے کی ۱۶ تاریخ شہر مفتوح ہوا۔ اگر یہ ناکبندی اور قلعہ شکنی زیادہ طول کھینچتی تو غالباً دہلی کے امدادی لشکر پہنچ جاتے۔ ملک قراقش رضیہ کی آخری کش مکش میں سلطانہ کا رفیق ہو گیا تھا۔ اُس نے بعد میں دربار دہلی سے صفائی کر لی۔ مگر ممکن ہے اس کدورت کی بنا پر اسے معز الدین اور امرائے دہلی سے کسی فوری امداد کی اُمید نہ ہو۔ بٹھنڈے کی چھاؤنی اس وقت عملاً معطل تھی۔ ملتان کا رنگ اور خود شہر والوں کا ڈھنگ اوپر نظر سے گزرا۔ والیٔ لاہور نے جان لیا کہ انجام اچھا نہ ہوگا۔ مؤرخ کی توجیہات سے یہاں تک اتفاق کرنا ممکن ہے۔ لیکن اس کے بعد قراقش نے جس طرح بھاگ نکلنے کا ارادہ کیا اور اپنے ساتھیوں کو بظاہر جلیہ دے کر چلتا بنا۔ اس کی وکالت مشکل ہے۔ چلنے سے پہلے اس نے روپیہ اور زیورات کسی جگہ پانی میں ڈال دئے۔ اپنی ذاتی فوج اور بیوی بچوں کو ہمراہ لیا۔ کہا کہ شبخون کے ارادے سے باہر چلا ہوں۔ پھر دشمن پر یکایک حملہ کیا۔ اور محاصرین کے پہرے کی صف توڑ کر پار ہوگیا۔ مگر اس ہنگامے اور اندھیری رات میں مستورات جُدا ہوگئیں۔ بعض ماری گئیں۔ اور بعض گھوڑوں سے کود کر ویرانوں اور قبرستانوں میں چھپیں۔ شاید انہی کی وجہ سے صبح ہوتے سب کو خبر ہوگئی کہ قراقش فرار ہوا۔ شہر والوں کے دل ٹوٹ گئے۔ محاصرین کی ہمت بڑھی۔

اور وہ شہر کے اندر گھس پڑے۔ اب گلی کوچوں میں قتل وخون کا بازار لگا۔ اور شہریوں نے بھی جان سے ہاتھ دھو کر مقابلے کئے۔ تاجروں کے پائزے اور امان نامے اس خون کے طوفانِ بے پناہ میں اُڑ گئے۔ مغل خونی بے پناہ بچوں، کمزور عورتوں کو بے دریغ کاٹ دیتے تھے، کاغذی وعدوں کو کیا خاطر میں لاتے۔ غیر منتظم شہری گاجر مولی کی طرح کھیت رہے۔ مسلمانوں کی صرف دو جمعیتیں جم کر لڑیں۔ یہ کوتوال شہر آق سنقر اور فوجی اصطبل کے امیر آخور دین دار محمدؒ کے جُوق تھے جنہوں نے عہد کیا۔ کہ جب تک دم میں دم رہے گا جہاد کریں گے اور اسی میدان میں اپنی جان دے دیں گے۔ وہ اس عہد پر قائم رہے۔ مؤرخ کے الفاظ میں :

"تا آں لحظہ کہ یک رگ بر اعضائے مبارک ایشاں بود حرکت داشت
تیغ بے دریغ می زند و مغل را بہ دوزخ می فرستادند تا آنگاہ کہ ہر دو
طائفہ بعد از جہاد بسیار بدولتِ شہادت رسیدند۔"

اس بیان کی ایک عجیب شہادت ابھی تک لاہور کے یکی دروازے سے مل سکتی ہے جہاں فرد واحد کی دو قبریں موجود ہیں۔ اور قدیم سے یہ روایت چلی آتی ہے کہ مغلوں کی جنگ میں یہ بزرگ اس جوش وخروش سے لڑے کہ سر کٹ گیا تو بھی کچھ دور تک تلوار چلاتے ہوئے بڑھے گئے کہ دھڑ کئی قدم آگے گرا۔ اسی بنا پر سر اور دھڑ الگ الگ دفن کئے گئے۔ ان زندۂ جاوید شہید

شہید کا نام زکی تھا۔ (رحمۃ اللہ علیہ) انہی کے نام پر شہر کا یہ دروازہ "زکی دروازہ" کہلاتا تھا بعد میں عوام کے تلفظ نے بگاڑ کر اسے یکّی دروازہ بنا دیا۔ داخل ہوتے ہی سڑک کی چھوٹی سی قبر دو درجے کی چھوٹی سی درگاہ میں سرِراہ ملتی ہے۔ قریب زمانے (۱۹۶۲ء) میں کسی نے کتبہ لگایا اور "یہاں" پیرزکی رحمۃ اللہ علیہ" کا سر دفن ہونے کی صراحت کر دی ہے۔ سڑک سے دائیں جانب پچیس تیس قدم کے فاصلے پر ایک احاطے میں دوسری قبر سربُریدہ جسم کی بتاتے ہیں۔ اس کی حال میں مرمت اور تجدید کی جا رہی ہے۔ شاید تکمیل کے ساتھ کوئی کتبہ نصب کر دیا جائے۔ وہ پیر ہوں یا نہ ہوں، اِن بزرگ مجاہد کی یہ کرامت کیا کم ہے کہ چھ سو سال سے زیادہ گزرنے پر بھی ان کے دو دو مزار آج تک محفوظ و مقبول ہیں۔

آق سنقر کوتوال کو شہادت کی سعادت کے ساتھ جانبازی کا بڑا یہ صلا ملا کہ مغلوں کا سپہ سالارِ اعظم طائر بہادر اُسی کے نیزے کا شکار ہُوا۔

سقوط اور شہر کی تاراجی۔ صاحب طبقات ناصری نے بزرگانِ سلف کی ایک پیش گوئی روایت کی ہے۔ مغول خروج کریں گے اور ان تنگ چشموں کا دنیا میں تسلّط ہو گا۔ وہ بلادِ عجم کو تباہ و تاراج کرتے چلے جائیں گے۔ یہاں تک کہ ان کا لشکر لاہور پہنچے گا تو ان کی جمعیت میں اختلال اور قوت میں زوال رونما ہو گا۔ یہ روایت اس نے لڑکپن میں اپنے اُستاد علی غزنوی سے خود سماعت کی۔ مزید برآں کئی ثقہ راویوں (جماعت ثقات) سے سنا کہ امام جمال الدین بستامی بخارا میں اُن دنوں (عہدِ الکتائے خان) بار بار اپنے وعظ میں دعا کرتے رہے کہ "الٰہی لشکرِ مغول کو جلد لاہور لے جا کہ وہ منتشر ہو جائیں! پھر لکھتا ہے (ص ۶۸۸) کہ شہر لاہور کو جمادی الاوّل ۶۳۹ھ میں جس دن مغلوں نے فتح کیا خبر ملی کہ اس کے دوسرے دن الکتائے خان دنیا سے اٹھا لیا گیا۔ مگر یہ اس کا یا بتوں کا لہو ہے۔ دوسرے مقام پر سقوطِ لاہور کی تاریخ ۱۶ رجمادی الاخریٰ تحریر ہے۔ الکتائے یا اگدائے خان کی وفات کی تاریخ ہمیں صحت کے ساتھ معلوم ہے کہ ۱۸ رجمادی الاخریٰ ۶۳۹ھ مطابق ۱۱ ردسمبر ۱۲۴۱ء تھی۔ مذکورہ روایت سے بالواسطہ سقوطِ لاہور کا زمانہ متعین ہو جاتا ہے۔ مورّخ کے بیان کے مطابق شہر کی یہ فتح قتلِ عام اور کامل تباہی کی ہم معنی تھی۔ جو لوگ کسی طرح بچ کر نکل گئے۔ انہیں چھوڑ کر سبھی شہریوں کو مغلوں نے قتل کیا یا قیدی بنا کے لے گئے۔ اصل میں اتنی بڑی کامیابی کے باوجود وہ لاہور میں قیام نہ کر سکتے تھے۔ آخری ایّام کے معرکوں میں بہت سے اہلِ شہر جان پر کھیل کر جس طرح لڑے اس کے مدّنظر صاحبِ طبقات کا یہ قول قرینِ جواب ہے۔ کہ حملہ آوروں کے ہزاروں سپاہی صدہا سردار و سالار مارے گئے۔ مشکل سے کوئی جنگ آزما ایسا ہو گا جو زخمی نہ ہوا ہو۔ الغرض دیوانہ وار خونریزی اور غارت گری کر کے وہ چند ہی روز میں واپس چلے گئے۔ اسی کا ایک ثبوت سمجھئے کہ ملک قراقش حدود بیاس ہی سے الٹا پھرا اور لاہور آ کر جہاں زیورات و نقود ڈبو گیا تھا۔ وہاں سے بجنبہ نکال لئے۔ لاوارث شہر ایک وسیع مذبح رہ گیا تھا۔ جیسا کہ پچھلی فصل میں نظر سے گزرا آس پاس کے دیہاتی اور کھوکھر جو ہر حملہ آور کے ساتھ لگ جاتے تھے۔ مری ہوئی بستی کو نوچ رہے تھے۔ قراقش نے انہیں پکڑوا کر قتل کی سزا دی۔ لیکن خود اس ویرانے میں قیام نہ کر سکا۔ اور تھوڑے دن بعد

علاء الدین بہرام ہی کے درباری سازباز میں اس کا نام آتا ہے۔ حالانکہ خود یہ بادشاہ اسی سال ماہ ذی قعد (۶۳۹ھ/ مئی ۱۲۴۲ء) میں حکومت سے معزول اور زندگی سے محروم ہو گیا۔

سقوطِ لاہور کی خبر دہلی پہنچی تو شہر بھر میں کھلبلی پڑ گئی۔ اہلِ اقتدار کا نشہ ہرن ہو گیا۔ وقت کے وقت اپنی سیاسی سازشیں، کاوشیں بھولے۔ بادشاہ کے "قصرِ سفید" میں ایک بڑا جلسہ منعقد کیا گیا۔ صاحبِ طبقات قاضی منہاج سراج کا انہی ایام میں قاضی القضاۃ کے عہدے پر سربلند ہوا اور وعظ و تذکیر میں شہرہ رکھتا تھا، اس نے نہایت پُرتاثیر تقریر کی۔ لوگوں نے بادشاہ کی اطاعت کا از سرِنو حلف اٹھایا۔ اور ہزاروں کی تعداد میں جہاد میں کمربستہ ہو گئے۔ یہ طاقتور لشکر وزیرِ سلطنت کی قیادت میں بیاس تک بڑھا تھا کہ مغلوں کے واپس دُور نکل جانے کی خبریں ملیں۔ ادھر سے اطمینان ہوتے ہی پھر اُمرا میں بے اطمینانی کے شرارے بھڑکے۔ یہی مجاہدین خود بادشاہ پر پلٹ پڑے جس سے چند روز قبل بیعت کی تجدید کی تھی۔ غرض بادشاہ اپنی سفلہ پروری کی بھینٹ چڑھا۔ امیروں نے اس کے نوجوان بھتیجے علاء الدین مسعود کو تخت نشین کر لیا۔ علاء الدین چار سال اور چند روز بعد اس منصبِ عالی سے گرا۔ سلطنت پھر شمس الدین کے سب سے چھوٹے فرزند ناصر الدین محمود کی وراثت میں آئی۔ (محرم ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء) دہلی کے ان ڈوبتے بادشاہوں سے ہماری دلچسپی اسی حد تک ہے کہ ان کے دربار لشکر کشی کے ضمن میں ہم لاہور کی ویرانی کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ شہر کو تاراج کرنے کے تین چار سال بعد مغلوں نے پھر سندھ پر یورش کی تھی۔ مگر اچھ میں مقامی سردار قلعہ بند ہو کر بہادری سے ڈٹے رہے۔ ادھر دہلی سے سلطان علاء الدین کے ہمراہ ایک بڑا لشکر پنجاب کے راستے چلا کہ شمال مغرب کی طرف سے مغلوں کو گھیر کر حملہ کرے۔ صاحبِ طبقات ناصری اس شاہی لشکر کے ساتھ تھا۔ مغل حملہ آور اتنے بڑے پیمانے پر کمک آنے کی خبر سن کر ہی پسپا ہو گئے۔ سپاہ دہلی دریائے چناب تک گشت لگا کر واپس ہوئی۔ مؤرخ لکھتا ہے کہ لاہور اس وقت ویران پڑا تھا۔ یہ ۶۴۳ھ کا واقعہ ہے۔ دربارِ دہلی میں انہی دنوں ایک دلیر و مستعد امیر "اُلغ خاں" کہ آئندہ سلطان غیاث الدین بلبن کے لقب سے نامدار ہوا، کافی نمود پا گیا تھا۔ مداح مؤرخ نے یہ بلاجنگ "فتح" اس کی جلادت و مہابت سے منسوب کی ہے۔ وہی دوسرے سال نئے سلطان ناصر الدین کو لے کر دوبارہ پنجاب آیا اور کوہ جود (نمک کے پہاڑوں) کے کھوکروں کی سخت گوشمالی کی کہ یہ لوگ مغل غارت گروں کی رہبری میں اُن کے رفیق ہو جاتے تھے۔ اس فوج کشی (رجب ۶۴۴ھ) میں لشکر دہلی جہلم سے آگے دریائے سندھ تک بڑھا اور مغلوں نے ان اطراف میں بظاہر جو فوجی چوکیاں قائم کر لی تھیں انہیں صاف کیا۔ لیکن مؤرخ لکھتا ہے کہ یہ تمام علاقہ ایسا ویران ہو گیا تھا کہ دانہ چارہ تک میسّر نہ آتا تھا۔ لہٰذا جلد واپس آنا ضروری ہوا۔ انہی حملوں سے ہم اس عام تاراجی کا اندازہ کر سکتے ہیں جو کفّارِ مغول کے قدومِ شوم سے اُن دنوں سارے شمال مغربی پنجاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ لاہور کی بیرونی تجارت کے راستے اور مقامی رسد و سربراہی کے مواضع انہی اضلاع میں تھے۔

یہ اشارے بھی طبقات کی عبارتوں میں مل سکتے ہیں کہ آئندہ لاہور کے صوبہ دار بٹھنڈے میں رہنے لگے تھے۔ یا کم سے کم انکی چھاؤنی یہی قدیم اور وسیع قلعہ ہو گیا تھا۔ دوسری طرف سرحد و سندھ کی حفاظت کا جنگی مرکز پھر ملتان بن رہا تھا۔ اس کا سبب بھی صریحا

لاہور کی ویرانی کو سمجھنا چاہئے۔ اس بات کی قوی شہادت ضیاء الدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی فراہم کرتی ہے۔ یہ مؤرخ دعویٰ کرتا ہے کہ طبقات ناصری نے سلطنت دہلی کی تاریخ کو جہاں چھوڑا تھا میں نے وہاں تک سلسلہ جوڑ دیا ہے۔ اسی لئے وہ بلبن کے عہد حکومت سے اپنی کتاب کا آغاز کرتا ہے جسے خود نہیں دیکھا مگر ثقہ بزرگوں سے حالات سُنے تھے۔ بلبن کے کارناموں کے باب میں ضمناً تحریر کرتا ہے کہ اسی نے کھوکروں کی سرکوبی کی اور مغربی پنجاب میں امن وانتظام قائم۔ پھر ۶۶۹ھ (۱۲۷۰ء) میں خود لاہور آیا اور از سر نو قلعے اور شہر پناہ کی مرمت کرائی۔ بہت سے معمار فراہم کئے۔ اور سرکاری طور پر رعایا کے مکانات بنوائے۔ قدیم باشندوں کو جو نہایت منتشر اور شکستہ حال تھے حتی الامکان دوبارہ بسایا۔ تیس برس تک ویران وغیر آباد رہنے سے اس نواح کے کوئیں تک اَٹے پڑے تھے انہیں صاف کرایا۔ غرض کافی روپیہ اور محنت خرچ کی، تب جاکر یہاں پھر آبادی کی صورت نکلی۔ . . . . اس دوبارہ آبادکاری کا حال پڑھ کر ہم تصوّر کرسکتے ہیں کہ ۶۳۹ھ میں مغول کے حملے اور فتح نے شہر لاہور بلکہ ساری نواح کو کس درجہ خراب اور پامال کردیا تھا کہ تقریباً ایک پشت تک یہ عظیم اور دولت مند شہر بالکل ویران اور بے چراغ پڑا رہا۔

تاریخ کا یہ دفتر لپیٹتے وقت مسلم لاہور کی تاراجی کی وہ روایت یاد آتی ہے جس میں اس عبرت ناک تباہی کی اخلاقی یا روحانی توجیہ سلطان المشائخ نظام الدین اولیاءؒ کی زبانی سنائی گئی ہے۔ حضرت موصوف کا لاہور سے یہ تعلق عام طور پر لوگوں کو یاد نہ ہوگا کہ آپ کے دادا خواجہ علی بخاری اور نانا خواجہ عرب بخارا سے ہجرت کرکے ہندوستان آئے۔ اور پہلے لاہور ہی میں رہے۔ اور ایک مدت بعد دونوں صاحب بداؤں منتقل ہوئے تھے۔ دوسری روایت کی تاریخی اہمیت یہ ہے کہ لاہور کی زیر نظر تباہی ایسا الم انگیز واقعہ تھا جسے بزرگانِ دین عرصہ اسّی برس بعد تک یاد کرتے اور مسلمانوں کو سناتے تھے۔

ایک حدیث

دین نصیحت

مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے تمیم داری سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا :

الدین نصیحۃ — دین تو نام ہے خیر خواہی کا

تمیم کہتے ہیں کہ ہم لوگوں نے دریافت کیا کہ :

لمن یا رسول اللہ ؟ — یا رسول اللہ! کس چیز کی خیر خواہی

ارشاد ہوا :

للہ ولکتابہ ولرسولہ ولائمۃ المسلمین وعامتہم — اللہ کی، اس کی کتاب کی، اس کے رسول کی، ائمہ مسلمین کی اور عام مسلمانوں کی

حضورؐ کا یہ ارشاد بالکل صحیح ہے کہ : اوتیت جوامع الکلم۔ مجھے تو ایسا ملکۂ راسخہ عطا ہوا ہے کہ بڑے لمبے مضمون کو چند جامع لفظوں میں بیان کر دیتا ہوں۔ انہی دو کلموں کو دیکھئے کہ الدین النصیحۃ۔ دین تو نام ہے خیر خواہی کا جس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے اگر خیر خواہی کا جذبہ موجود نہ ہو تو رسمی اسلام کوئی دینداری کا ثبوت نہیں۔ اگر کوئی دین میں داخل ہوتا ہے تو اس کا پہلا جذبہ یہی ہونا چاہئے کہ وہ اس ذریعے سے خیر خواہی کا فرض بہ آسانی انجام دے گا اور اگر کوئی شخص دین میں پہلے ہی سے داخل ہے تو اس کا دین اسی وقت دین سمجھا جائے گا جب اس کے اندر جذبۂ خیر خواہی دوسرے جذبات پر مقدم ہو۔ زیادہ صاف لفظوں میں اگر اس حدیث کے اقتضاء النص کو بیان کیا جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح خیر خواہی دین ہے اسی طرح بدخواہی بے دینی کا دوسرا نام ہے۔

حضورؐ کے ان دو لفظوں میں انسانیت کی اعلیٰ اخلاقی اقدار کی اور روح دین کی ساری کائنات سمٹی ہوئی ہے اور فی الحقیقت "جوامع الکلم" کی یہ بہترین مثال ہے۔ سارے دین سے انسان کے اندر جو مزاج (ATTITUDE) پیدا کرنا مقصود ہے اسے بڑی جامعیت کے ساتھ ان دو لفظوں میں بیان فرما دیا گیا ہے۔ دیندار ہونے کا مطلب ہے سارے عالم کی بلکہ ساری کائنات کی بھلائی چاہنا۔ اسلام نے جتنے اوامر و نواہی دئے ہیں ان کا مقصد بھی صرف یہی رجحان پیدا کرنا ہے کہ انسان اپنے سے زیادہ دوسروں کی بھلائی اور خیر کا خواہش مند ہو۔ دینداری کا مقصد نفع اندوزی نہیں بلکہ نفع رسانی ہے تقریباً یہی مضمون دوسرے موقع پر یوں فرمایا ہے کہ :

خیر الناس من ینفع الناس۔ — بہترین انسان وہ ہے جو دوسروں کے لئے نفع بخش ہو۔

(ثقافت کے کسی گزشتہ پرچے میں ہم اس کی تشریح کر چکے ہیں)
حضور کا یہ فرمان اپنی تشریح اپنے اندر خود لئے ہوئے ہے۔ تاہم صحابہ نے مزید وضاحت کے لئے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ اس سے کس کی خیر خواہی مراد ہے؟ تو حضور نے جواب دیا کہ اس خیر خواہی سے مراد ہے اللہ کی خیر خواہی، قرآن کی خیر خواہی، رسول کی خیر خواہی، آئمۂ مسلمین کی خیر خواہی اور عام مسلمانوں کی خیر خواہی۔
اس ترتیب پر غور کیجئے۔ سب سے پہلے اللہ کو رکھا ہے کیونکہ ایک مومن کا آخری نقطۂ نگاہ صرف اللہ ہی ہے۔ یہی وہ بنیادی نظریہ ہے جو مومن و کافر کے درمیان خطِ امتیاز کھینچتا ہے ورنہ بعض اوقات دونوں کے کام یکساں دکھائی دیتے ہیں۔ اب یہ سوچئے کہ اللہ کی بہی خواہی یا خیر خواہی کا کیا مطلب ہو سکتا ہے؟ انسان اللہ کی کونسی خیر خواہی کر سکتا ہے اور وہ ہماری کس خیر خواہی کا محتاج ہے جو سب سے پہلے اسی کا ذکر کیا گیا ہے؟ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ کی خیر خواہی سے مراد ہے احکام الٰہی کی پابندی کا جذبہ۔ اس سے آگے کتاب اللہ اور رسول اللہ کی خیر خواہی سے بھی وہی جذبہ مراد ہے، یعنی قرآن اور رسول کی اطاعت کا جذبہ۔ خود قرآن میں بھی اذا نصحوا للہ ورسولہ سے مراد یہی جذبۂ اطاعت مراد ہے۔ کتاب اللہ کی خیر خواہی یہ نہیں کہ اسے نہایت اچھے کاغذ پر لکھوا یا چھپوا کر غلاف میں بحفاظت رکھ دیا جائے۔ یہ کوئی خاص خیر خواہی نہیں۔ قرآن کی خیر خواہی اس کی اطاعت ہی کرنا ہے۔ اسی طرح اللہ اور اس کے رسول کی خیر خواہی ان کی اطاعتِ احکام ہی ہے۔
ایک بات اور بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اللہ سے مراد ہر جگہ ذاتِ الٰہی نہیں ہوتی بلکہ اس سے مراد اس کے بندے بھی ہوتے ہیں۔ ارشاد ہے کہ:

واقرضوا اللہ قرضاً حسناً — اللہ کو قرضِ حسن دو

ظاہر ہے کہ خدا کو کوئی رقم نہیں دی جاتی۔ اس کے بندوں ہی کو دی جاتی ہے اور اسے اللہ تعالیٰ ایسا قرض قرار دیتا ہے جو خود گویا اللہ کو دیا جائے۔ ایک لمبی حدیث میں بھی ایسا ہی اشارہ ہے کہ کل قیامت میں اللہ اپنے کسی بندے سے کہے گا کہ میں بیمار تھا، تم نے میری عیادت نہیں کی، میں بھوکا پیاسا تھا، تم نے مجھے کھلایا پلایا نہیں .... الخ یہاں بندوں کی بیماری کو اپنی بیماری اور بندوں کی بھوک پیاس کو اپنی بھوک پیاس بتایا ہے۔ پس زیر بحث حدیث میں اللہ کی خیر خواہی سے مراد اللہ کے بندوں کی خیر خواہی ہے اور اسی کی تشریح آگے ان الفاظ میں ہے کہ "ائمۂ مسلمین اور عام مسلمانوں کی خیر خواہی"۔
یہاں امام سے مراد نہ دو رکعت کے امام ہیں نہ تسبیح کا امام اور نہ فقہ کے امام۔ یہ سب عامۃ المسلمین میں داخل ہیں۔ ایسے مواقع پر احادیث میں جہاں بھی امام یا امیر کا لفظ آتا ہے اس سے مراد وہ مسلمان لیڈر اور وہ اولی الامر ہوتے ہیں جو قوم کے نظامِ زندگی کو سیاسی اور اخلاقی بنیادوں پر چلاتے ہیں۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ رواج ہو گیا ہے کہ ہر صدر انجمن کو بھی امیر کہا کرتے ہیں۔ یہ لفظ کا صحیح استعمال نہیں۔ امیر کی شرعی اصطلاح صرف اسی لیڈر کے لئے ہے جو سیاسی طاقت کا حامل ہو۔ اگر کوئی صدر انجمن اسلامی بنیادوں پر چل رہا ہو تو سیاسی طاقت حاصل کرنے میں اس کی مدد کرنی چاہئے لیکن طاقت تنفیذی

حاصل ہونے سے پہلے اسے امیر کہنا شرعی اصطلاح کے مطابق نہیں۔ اگر کوئی شخص صحیح اسلامی بنیادوں پر گورنر بننے کی تیاری میں مصروف ہے تو اس کی امداد کرنی چاہئے لیکن مقصد میں کامیابی ہونے سے پہلے گورنر صاحب کے لقب سے پکارنا لفظ بڑا غلط استعمال ہے۔

امام فن اور ہوتا ہے، امام نماز اور، امام تسبیح اور ہوتا ہے، امام اصطلاحی اور۔ ایک کے احکام کو دوسرے پر منطبق کرنا ایک ایسی حرکت ہے جس پر استغلال یا استحصال (E X P L O I T) کا لفظ بہت چسپاں ہوتا ہے۔

بہرحال یہاں ائمۂ مسلمین سے مراد وہی اولی الامر ہیں جو تنفیذی طاقت کے حامل اور قوم کی نگرانی کے ذمے دار ہوتے ہیں۔ ان ہی کو ائمۃ المسلمین اور دوسروں کو عامتھم فرمایا گیا۔ ان آئمہ کی خیرخواہی کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کی روش غلط ہو تو ان کا احترام کرتے ہوئے انہیں علیحدگی میں سمجھایا جائے (جیساکہ دوسری احادیث میں آیا ہے) مؤثر و شریفانہ انداز تنقید اختیار کیا جائے اور اگر ان کا کوئی کام درست ہو یا خیر کا پہلو شر کے پہلو پر غالب ہو تو کھلے دل سے اخلاص کے ساتھ ان سے تعاون کیا جائے۔ ان کی بہی خواہی نہ محض تنقید میں ہے اور نہ مطلق تعاون میں۔

عوام کی خیرخواہی تو اتنی وسیع چیز ہے کہ ہر وہ کام جس سے کسی کا بھلا ہو اس دائرے میں آ جاتا ہے۔ اس کی پوری تشریح ہم پچھلے "ثقافت" کے کسی پرچے میں "خیر الناس من ینفع الناس" کی وضاحت کے سلسلے میں کر چکے ہیں۔

(محمد جعفر)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم پرنٹر پبلشر نے حمایت اسلام پریس برانڈرتھ روڈ لاہور میں چھپوا کر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ سے شائع کیا

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

کتاب	آنے	روپے
۱- اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	۰	۱۰
۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	۸	۰
۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	۱۲	۰
۴- محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک)	۰	۳
۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۵
۷- اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل‌ایل بی-پی ایچ ڈی)	۰	۸

اردو

کتاب	آنے	روپے
۸- عقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۰
۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۱
۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۴	۱
۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ)	۸	۲
۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین)	۰	۲
۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۱
۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۲
۱۷- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)	۰	۲

Regd. No. L-6033 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

کتاب		آنے	روپے
۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۸	۵
۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۰	۳
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول؛ مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	..	۰	۵
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) مصنفہ " " ..	..	۸	۶
۲۳- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۸	۲
۲۴- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم اے، پی ایچ ڈی)	..	۸	۵
۲۵- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	..	۸	۶
۲۶- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان)	..	۰	۳
۲۷- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..		۸	۳
۲۸- ریاض السنت (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) .		۰	۸
۲۹- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۰	۶
۳۰- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ..	..	۸	۳
۳۱- الدین یسر (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	..	۰	۵
۳۲- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی) ..	..	۰	۶
۳۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم؛ مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	..	۱۲	۶
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی)	..	۰	۳
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۰	۶
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۰	۳
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)		۱۵	۰
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی) ..		۰	۶
۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خان صاحب)		۱۲	۱۸
۴۰- مآثر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فریدآبادی) ..		۰	۳
۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ..	..	۰	۱
۴۲- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ..		۰	۴
۴۳- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی)		۴	۳
۴۴- ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم اے)		۰	۴

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۰ لاہور
اکتوبر
۱۹۵۶

ادارۂ تحریر

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ - کلب روڈ - لاہور

اکتوبر ۱۹۵۶ء

جلد ۳ شمارہ ۴

سالانہ فی پرچہ
آٹھ روپے بارہ آنے

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

مولنا احتشام الحق کا اختلافی نوٹ:

عائلی کمیشن کی رپورٹ چھپی تو ان تمام گروہوں نے متفقہ طور پر اس کی تائید کی جو دل سے چاہ رہے تھے کہ طبقۂ نسواں کی حمایت میں کوئی علمی قدم اُٹھایا جائے اور ان کے ازدواجی قوانین کی اس انداز سے اصلاح کی جائے کہ جس سے ان کی مظلومیت، بے چارگی اور تکالیف کا سدِّباب ہو سکے۔ اور یہ اپنے گھروں اور خاندانوں میں اس طرح پُر فضا اور مسرت و شادمانی کے اس جانفزا ماحول کو جنم دے سکیں کہ جس کے لئے یہ معرضِ وجود میں آئی ہیں۔ چنانچہ اُردو، انگریزی کے مؤقر جرائد نے، تمام اصلاح طلب گروہوں نے اور خود عورتوں کی مختلف جماعتوں نے ان سفارشات کو سراہا اور ان کے فوری نفاذ پر زور دیا۔

مخالفت جو ہوئی تو صرف جامد اور مقلد علماء کی طرف سے۔ اور اس پر ہمیں کوئی حیرت نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہ حضرات صدیاں بیت چکیں کہ فکر و اختیار کی نعمتوں سے محروم ہو چکے انہیں مطلق معلوم نہیں کہ یہ جس معاشرہ میں رہ رہے اس کا مزاج کیا ہے۔ اور اس میں اور اس سادہ معاشرہ میں کیا مابہ الامتیاز ہے کہ جس میں قرآن مجید کا نزول ہوا۔ اس نے فکر و عمل کی کن کن نئی الجھنوں کو پیدا کر رکھا ہے۔ اور ان کا حل سوچنے اور اسلام کی تعبیرِ نو پیش کرنے کے لئے کس پیرائیۂ استدلال اور کس اندازِ بیان کی ضرورت ہے۔ زمانہ کہاں سے کہاں نکل گیا ہے، علوم و فنون اور نظریات و تصورات کی دنیا میں ایک زلزلہ سا آ گیا ہے، مگر یہ ہیں کہ ابھی تک بے خبر لمبیاں تان کر سو رہے ہیں اور کنگھی چوٹی کیدانی کے تنگ نظرانہ خیالات سے آگے نہیں بڑھ پائے۔ ہم نے ان لوگوں کی عمداً پرواہ نہیں کی۔ تاہم مولانا احتشام الحق صاحب کے اختلافی نوٹ کا بے تابی سے انتظار تھا۔ کیونکہ ان کو حکومت نے اس کام کے لئے خصوصیت سے چُنا تھا۔ ہمیں ان کی ذات سے اس بنا پر حسنِ ظن تھا کہ جب ان کو اراکینِ کمیشن میں رکھا گیا ہے تو لامحالہ حکومت کے سربراہوں نے ان کے بارے میں اتنا اطمینان تو بہرحال کر لیا ہوگا کہ ان کی قابلیت، مطالعہ اور مرتبۂ فقہی اس لائق ہے کہ یہ ایسے مسائل سے نمٹ سکیں۔ اور اعتماد و وثوق کے ساتھ کوئی بات کہہ سکیں۔

مگر جب ان کا اختلافی بیان شائع ہو کر سامنے آیا تو ہمیں سخت مایوسی ہوئی۔ اس میں خطابت آرائی، شوکتِ الفاظ، اور شکوہ و احتشام تو پایا جاتا ہے۔ مگر وہ "حق" جس کی ہمیں تلاش تھی، اس کا کہیں پتہ نہیں۔ اس بیان

اختلافی نوٹ کی ترتیب میں زیادہ تر کوشش اس امر کی کی گئی ہے کہ عوام کے جذبات کو اراکینِ کمیشن کے خلاف کیونکر اُبھارا اور اُکسایا جا سکتا ہے۔ رہا علمی اور سنجیدہ اختلاف رائے اور ذمہ داری کا احساس تو اس کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ مولانا کا تعلق جس وعظ پیشہ حلقہ سے ہے اس سے زیادہ کی توقع ہی نہیں کی جا سکتی تھی۔ عجیب بات یہ ہے کہ خود مولانا کو اپنی ان کمزوریوں اور کم مائیگیوں کا شدید احساس ہے۔ اور اُنہوں نے ان کو چھپانے کی بظاہر کوئی کوشش بھی نہیں کی۔ کمیشن کے رجال کار پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "میرے سوا ہر ممبر نے اپنے آپ کو ماہرِ شریعت اور مجتہد مطلق کی حیثیت میں پیش کیا، اس لئے قرآن وسنت کی خلاف ورزی اور فقہ اسلامی کی تضحیک میں سب یک زبان رہے۔" سوال یہ ہے کہ آپ کی مہارت شرعی اور فقہی قابلیت سے کمیشن کے اراکین کیوں متاثر نہیں ہوئے اور آپ کے علم اور معلومات کو کیوں در خور اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ اور آپ بحیثیت ایک مقتدر عالم دین کے اس تاثر کے پیدا کرنے میں کیوں ناکام رہے، کہ فقہ و دین کی جو تعبیر آپ پیش کر رہے ہیں وہی مدلل معقول اور صحیح ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ آپ اس اہم کام کے اہل نہ تھے۔

اس سے بھی زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ آپ کے سامنے قرآن وسنت کی خلاف ورزی ہوتی رہی، جیسا کہ آپ کہتے ہیں، اور فقہ اسلامی کی تضحیک کا مسلسل ارتکاب کیا جاتا رہا۔ لیکن آپ چپ چاپ سنتے رہے، ان اجتماعات میں شریک رہے، اور مقررہ الاؤنس وصول کرتے رہے۔ کیا اس طرزِ عمل کی کوئی وجہ جواز آپ یا آپ کے وہ ہم نوا پیش کر سکتے ہیں جو آپ کے اس نوٹ کو حرفِ آخر قرار دے رہے ہیں۔ یہ مانا کہ آپ میں تفہیم مسائل کی صلاحیت نہیں تھی اور خالصۃً فقہی مسائل میں آپ کے مطالعہ کی گہرائیاں ایسی نہیں تھیں کہ کمیشن ان سے متاثر ہو سکے۔ مگر یہ کیا غضب ہے علم کے ساتھ غیرت وحمیت دینی کا بھی فقدان ہے۔ کیا آپ کا فرض یہ نہیں تھا کہ کتاب وسنت کی خلاف ورزی اور فقہ کی تضحیک کے خلاف فوراً احتجاج کرتے اور یہ کہہ کر اٹھ کھڑے ہوتے کہ صاحب میں اس بے دینی کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں۔ لیکن اس کے برعکس آپ نہ صرف یہ کہ ان تمام اجتماعات میں شریک ہوتے رہے اور پورا الاؤنس وصول کرتے رہے، بلکہ کئی ماہ تک منہ میں گھونگنیاں ڈالے بیٹھے رہے، اور حالات کا جائزہ لیتے رہے اور سوچتے رہے کہ کوئی بیان دینا ان حالات میں مناسب بھی ہے یا نہیں۔ اس طرزِ عمل کی دو ہی توجیہیں ممکن ہیں۔ یا تو یہ تسلیم کریں کہ آپ میں اخلاقی جرأت کی بے حد کمی ہے اور آپ نے اس معاملہ میں کھلی ہوئی مداہنت کا ثبوت دیا ہے۔ اور یا پھر یہ بات مان لیں کہ یہ سب افسانہ طرازی ہے اور اس کا مقصد عوام الناس میں کمیشن کے خلاف نفرت وحقارت کے جذبات پھیلانا ہے۔ ہم جس توجیہ کو بھی مولانا پیش فرمائیں گے بلا تامل قبول کر لیں گے۔

کمیشن نے اس غرض کے پیشِ نظر ایک سوالنامہ مرتب کیا تھا کہ ملک کا اہل الرائے طبقہ ان معاشرتی مسائل میں دلچسپی لے کہ جن کو حل نہ کرنے کی وجہ سے ہماری گھریلو زندگی طرح طرح کی پریشانیوں میں گرفتار ہے۔ اور وسیع

سمجھ کر مفید تجاویز ارسال کرے۔ اس پر مولانا فرماتے ہیں "اصولی طور پر خالص شرعی مسائل میں پبلک سے استصواب رائے عامہ کا طریقہ شریعت اسلامیہ کے ساتھ استخفاف اور اہانت دین کا معاملہ کرنا ہے" ان سے کوئی پوچھے کہ خالص شرعی مسائل سے انکی کیا مراد ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ کمیشن نے جو سوالات پوچھے ہیں ان میں معتدبہ تعداد ایسی ہے جن کا تعلق عام سوجھ بوجھ، قانونی تجربہ اور مصالح سے ہے۔ اور وہ ان معنوں میں ہرگز دینی نہیں ہیں کہ کتاب و سنت میں ان کے بارے میں منصوص تصریحات پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو کمیشن کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے۔ مثلاً یہ کہ نکاح کی رجسٹریشن ہونا چاہیئے اور اس کو ایک مفید اور باقاعدہ نظام کے ماتحت انجام پانا چاہیئے۔ یا مثلاً یہ کہ دوسرے معاملات و معاہدات کی طرح نکاح میں بلوغ کی تعیین عمر کے پیمانوں سے ہونا مناسب ہے یا کہ رسمی ایجاب و قبول سے۔ چونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ لڑکی نے بغیر کسی دباؤ یا جبر و اکراہ کے اس تقریب میں حصّہ لیا ہے، اس لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جو عورت کے حقوق کا محافظ ہو، جو اس کی علیحدہ شخصیّت کو قائم رکھ سکے، اور جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ اس نے اس عظیم الشان معاہدۂ حیات میں جان بوجھ کر رضا اور رغبت سے شرکت کی ہے۔ اور اس کو اس معاہدہ کی ذمہ داریوں کا احساس ہے۔ بتایا جائے ان مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اہل الرائے حضرات کے مشورے کیوں ضروری نہیں اور اس میں کیا شرعی قباحت ہے۔

کیا مولانا جانتے ہیں کہ جن مسائل کو وہ خالص شرعی مسائل کہہ رہے ہیں وہ بھی اس لحاظ سے خالص شرعی نہیں کہ ان کے کئی کئی پہلو ہیں۔ ایک پہلو بلاشبہ دین کا ہے۔ مگر ان کے مالہ و ماعلیہ پر حاوی ہونے کے لئے صرف یہی کافی نہیں کہ آپ قرآن و حدیث کی وضاحتوں سے آگاہ ہوں۔ بلکہ ان سے آگے بڑھ کر بہت سے دوسرے نقطہ ہائے نگاہ سے بھی اس سلسلہ میں مدد لی جائے گی، جن سے اس نوع کے کم نگاہ علماء بہر آئینہ واقف نہیں۔ علاوہ ازیں یہ نکتہ بھی مولانا کے ذہن میں رہنا چاہیئے کہ جب ان مسئلوں کو قانونی قالب میں ڈھالا جائے گا تو غور و فکر کی متعدد اور متبادل صورتیں سامنے آئیں گی۔ اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ان میں کون صورت اسلام کی روح اور مقاصد کی زیادہ ترجمانی کرتی ہے اور کون صورت کس حد تک قانون و آئین کی پابندیوں کو قبول کر سکتی ہے؟ نیز اس بات کا بھی جائزہ لینا ہوگا کہ ہمارے معاشرے کی ضروریات کیا ہیں اور وہ کس نوع کی اصلاحات کا طالب ہے۔ اب اگر ان مسائل کی تحقیق و تفحص اور چھان بین میں اخبارات حصّہ لیتے ہیں اور گہری دلچسپی رکھنے والے پڑھے لکھے حضرات ان کے متعلق مخلصانہ اظہار خیال کرتے ہیں تو اس میں استخفاف دین کا کونسا پہلو پایا جاتا ہے۔

پھر یہ بات بھی مولانا سے مخفی نہیں رہنا چاہیئے کہ ایک جمہوری ملک میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ مجوزہ اصلاحات و سفارشات کو قانونی شکل دینے سے پہلے مشتہر کیا جائے۔ اور رائے عامہ سے استصواب کیا جائے۔ کیونکہ جمہوریت کا یہ اوّلین تقاضا ہے کہ قانون سازی میں سب برابر کے شریک ہوں۔ اور کسی گروہ، ادارہ یا جماعت کے ساتھ

خصوصی برتاؤ نہ روا رکھا جائے۔ یہ درست ہے کہ پاکستان کا دستور اسلامی ہے، مگر یہ اسلام سب کا مشترکہ ہے، تنہا مولٰنا احتشام الحق کی میراث نہیں کہ جس طرح چاہیں اس کی تعبیر کریں اور جس طرح چاہیں اس کی معقولیت کو مسخ کریں، اور کوئی ان کا ہاتھ پکڑنے والا نہ ہو۔ یہ اللہ کا دین ہے اور ہر ہر شخص اس کا جائز اور صحیح مخاطب ہے۔

مولانا اس پر بے حد خفا ہیں کہ کمیشن نے سوالنامہ شائع کر کے پیشہ ور علماء کی اجارہ داریوں پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اور ان کے ساتھ کچھ معقول لوگوں کو بھی اس لائق سمجھا ہے کہ وہ اپنی رائے کا اظہار کر سکیں۔ اس سے ان کا پندار اختصاص بُری طرح مجروح ہوا ہے اور ان کو بڑی ذہنی تکلیف کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ کمیشن کے دفتر میں جو جوابات موصول ہوئے ہیں ان میں زیادہ معقول، سمجھ میں آنے والے اور قابلِ عمل انہیں حضرات کے تھے جن کو اگرچہ کنز الدقائق، ہدایہ اور شرح وقایہ کے مطالعہ کی سعادت نصیب نہیں ہوئی، مگر زندگی کے نشیب و فراز کو جنہوں نے اچھی طرح دیکھا ہے، اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالی ہے، اور الجھنوں اور دشواریوں کو سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ جو پورے معاشرے کو گھیرے ہوئے ہیں۔

مولانا کی خفگی یوں بھی بے جا ہے کہ دین یا معاملاتِ فقہی کا دائرہ صرف عربی کتابوں میں سمٹا ہوا نہیں۔ بلکہ جس طرح اسلامی فتوحات کی وسعتیں حجاز سے ہند و چین تک پھیلی ہیں اور مغرب تک پہنچی ہیں، اسی طرح اس کے فکری و علمی سرمایہ نے ایک دنیا کو مالا مال کر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی ہر برتر ترقی پذیر اور اعلیٰ زبان میں اسلامیات پر عمدہ عمدہ کتابیں موجود ہیں۔ مولانا کی انگریزی داں طبقہ کے بارے میں حد سے بڑھی ہوئی یہ بدگمانی کہ یہ شرعی و فقہی مسائل میں کوئی درک نہیں رکھتے، محض حقیقت حال نہ جاننے پر مبنی ہے۔ اگر ان کے زعم ہمہ دانی کو گزند پہنچے تو ہم پوری ذمہ داری سے کہہ سکتے ہیں کہ فقہ اور خصوصاً معاملات پر جس قدر سلیقے، قاعدہ اور ترتیب کے ساتھ انگریزی داں حضرات نے کام کیا ہے اس کی ہمارے جبہ و عبا پھڑکانے والے علماء کو ہوا بھی نہیں لگی۔ کیا مولانا احتشام الحق اور اس قبیل کے سطحی علم رکھنے والے حضرات سید امیر علی کی فقہی کاوشوں کا کوئی جواب پیش کر سکتے ہیں۔ اور انہوں نے اپنے فیصلوں میں جن جن تنقیحات پر قلم اٹھایا ہے اس کی کوئی نظیر ان کے ہاں پائی جاتی ہے؟ ان کو چھوڑیئے ڈینشا کی محمڈن لاء ایسی جامع، مستند اور قابلِ فہم کتاب لکھنے پر ان میں کسی کو قدرت حاصل ہے؟ یہ ایک پارسی اہلِ قلم ہیں، لیکن اللہ تعالٰی نے ان سے بھی اپنے دین کی خدمت لے لی ہے۔

غرض کہنا یہ ہے کہ اسلام عربی کی چند رٹی رٹائی کتابوں میں محصور نہیں، یہ ہمہ گیر ہے۔ اور اس کی جلوہ طرازیوں سے دوسری زبانیں بھی متاثر ہوئی ہیں۔ لہٰذا عربی نہ جاننے والے بھی اس کے مزاج، تاریخ، علوم و فنون اور تصورات سے کماحقہٗ واقف ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تشبیہاتِ رومی

عارف رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ ہر قسم کے اخلاقی اور روحانی مسائل کو سلجھانے کے لئے اگرچہ ایک حد تک حکیمِ معنوی ہونے کی وجہ سے منطقی استدلال بھی کرتے ہیں لیکن بات زیادہ دلنشین اور یقین آفرین اس وقت ہوتی ہے جب وہ کسی تشبیہ یا مثال کے ذریعے سے مطلب کو واضح کرتے ہیں۔ ان کی مثنوی حکمت و عرفان کا بحرِ ذخار ہے۔ ان کے بیان میں استدلال اور ذاتی وجدان ہم آغوش ہیں۔ وہ صوفی ہیں متصوف نہیں اور شاعری کے لحاظ سے نہ ان کو فن کار شاعر کہہ سکتے ہیں اور نہ وہ متشاعر ہیں۔ شاعری کو انہوں نے بحیثیت فن نہیں برتا۔ اس لئے کلام میں جا بجا ناہمواری دکھائی دیتی ہے۔ جو بات طبیعت میں سے جس طرح اُبھرتی ہے اسی طرح سپردِ قلم کر دیتے ہیں۔ لیکن فطرت نے ان کو یہ غیر معمولی ملکہ عطا کیا ہے کہ ہر باریک نکتے کی وضاحت کے لئے ان کو دلنشین تشبیہ سوجھتی ہے۔ جو یقین آفرین بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ تمام دنیا اور تمام زبانوں کے ادب کا جائزہ لینے والے اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ انبیاء کے صحیفوں کو چھوڑ کر روحانیت اور معرفت کا کوئی دفتر مثنوی معنوی کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ تمام انبیاء اور اولیاء کے وجدانات اس میں یکجا ہو گئے ہیں اور پڑھنے والے کو یہ اذعان ہوتا ہے کہ کہنے والا محض دوسروں کے تجربات اور تعلیمات کو پیش نہیں کر رہا بلکہ اپنے ذاتی وجدان سے از روئے تحقیق و تجربہ بات کر رہا ہے۔ چونکہ تمام انسانوں کی ذہنی سطح ایک جیسی نہیں ہوتی اس لئے اچھا معلم ہر طبقے کے لئے مختلف طرزِ بیان اختیار کرتا ہے۔ کلموا الناس علیٰ قدر عقولھم انبیاء و اولیاء کا طرزِ تعلیم ہے۔ لیکن مولانا کے بیان میں یہ خوبی ہے کہ وہ تشبیہ و تمثیل سے کام لے کر حکمت پسندوں کی حکمت اندازی میں بھی اضافہ کرتے ہیں اور عام انسانوں کے لئے بھی بات کو قابلِ قبول اور دلکش بنا دیتے ہیں۔

میں کیا ہوں، مقصدِ حیات کیا ہے، یہ زندگی کدھر سے آتی اور کدھر جاتی ہے، خالق اور مخلوق کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے؟ ان سوالات کا جواب اہلِ دین بھی ڈھونڈتے ہیں اور اہلِ دانش بھی۔ مولانا مثنوی کے شروع ہی میں بانسری بجانا شروع کرتے ہیں اور بانسری کی تشبیہ سے روحِ انسانیت کی ماہیت اور اس کے مقصود و میلان کو دلنشین اور دلسوز طریقے سے پیش کرتے ہیں۔ مولانا کا بانسری کا مضمون ان کی تمام مثنوی اور تمام تصوف کا لبِ لباب ہے۔ ان ابتدائی اشعار کو باقی مثنوی سے کچھ ویسا ہی تعلق ہے جیسا کہ سورۂ فاتحہ کو قرآن کریم سے ہے جس طرح تمام قرآن اور اسلام کا عطر سورۂ فاتحہ میں موجود ہے اسی طرح مولانا کے بانسری کے اشعار میں جو مثنوی کی تمہید ہیں ان کا تمام تصوف اور فلسفہ ایک لڑی میں

پرو دیا گیا ہے۔

موسیقی کی نسبت انسانوں کا عام تجربہ یہ ہے کہ وہ جس قدر درد انگیز اور سوز و گداز سے لبریز ہو اسی قدر وہ انسانی روح کو متاثر کرتی اور اس کو شیریں و خوش آیند محسوس ہوتی ہے۔ موسیقی کی نسبت حکماء و صوفیہ و ماہرین نفسیات نے طرح طرح کے نظریات قائم کئے ہیں۔ ان میں سے بعض اہلِ دل اور اہلِ نظر اس یقین پر پہنچے ہیں کہ ایک خاص قسم کی موسیقی کے ذریعہ سے انسانی روح اپنی ماہیت بلکہ ماہیتِ حیات و کائنات میں غوطہ زن ہوتی ہے۔ اس قسم کا عرفان نہ حواس سے حاصل ہو سکتا ہے اور نہ عقل و استدلال سے محسوسات و معقولات فقط سطحِ حیات پر تیرتے رہتے ہیں یا یوں کہئے کہ وہ ہستی کے حجاب و نقاب ہیں۔ اگرچہ عارف کے لئے یہ پردے بھی ساز کے پردے بن جاتے ہیں :

واقف نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا　　　یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا

سامعہ خود ایک حاسہ ہے اور ظاہری صورت میں عالمِ جسمانی و مادی سے متعلق ہے لیکن موسیقی انسان کو اسی جسمانی واسطہ سے روحانی عالم میں پہنچا دیتی ہے۔ مولانا روم خود اس پر حیرت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ رباب کو دیکھو اس کے تار بھی مادی ہیں، اس کی لکڑی بھی مادی ہے اور اس پر منڈھا پوست بھی مادی ہے۔ لیکن جہاں مضراب نے اس میں ارتعاش پیدا کیا فوراً روحِ انسانی کے ازلی دوست کی دل نواز آواز سنائی دینے لگی :

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست　　　از کجا می آید ایں آوازِ دوست
سرِّ پنہانی است اندر زیر و بم　　　فاش اگر گویم جہاں برہم زنم

رباب کی نسبت مولانا کا شعر نہایت روح پرور معانی کا حامل ہے لیکن بانسری سے عارفِ رومی نے جو مضامین پیدا کئے ہیں وہ کسی اور ساز سے پیدا نہ ہو سکتے تھے۔ بانسری کا تعلق روحانیت اور الوہیت سے ہندوؤں کے ہاں بھی مسلّم ہے چنانچہ کرشن ان کے تصوّر میں اکثر نے نواز ہی دکھائی دیتے ہیں۔ اور سازوں میں سے ایسے نغمے بھی نکلتے ہیں جن سے انسان کے جذباتِ اسفل مشتعل ہو سکتے ہیں۔ لیکن بانسری کی لے میں یہ بات نہیں اس میں ہمیشہ سوز و گداز ہوتا ہے۔ اور ایسی حسرت ٹپکتی ہے جس کا نہ کچھ ماخذ معلوم ہوتا ہے اور نہ موضوع و مقصود۔ مولانا اس حسرت کی توجیہ کرتے ہیں۔ وہ توجیہ یہ ہے کہ تمام ارواح رُوح الارواح یعنی اللہ تعالیٰ کی ہستیِ مطلق سے سرزد ہوئی ہیں۔ اگر روح کو نے سے تشبیہ دی جائے تو عالمِ ارواح ایک عالمِ نیستان بن جاتا ہے۔ ارواح کا خدا سے فراق ایک سِرِّ سرمدی ہے جس کی کوئی عقلی توجیہ ممکن نہیں لیکن صوفیہ کے نزدیک یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ روح کی نے سے جو نے نکلتی ہے وہ نالۂ فراق ہے۔ روحِ انسانی اپنے اصلی ماخذ کی طرف عود کرنا چاہتی ہے جب تک اس کو دوبارہ وصال حاصل نہ ہو جائے تب تک اس کی شکایت آمیز حکایت درد انگیز طریقے سے بیان ہوتی رہے گی :

بشنو از نے چوں حکایت می کند — وز جدائی ہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

رازِ حیات اسی نالۂ فراق کے اندر مضمر ہے۔ حقیقت کو منور کرنے والا نورِ چشم و گوش بیں نہیں ہے جس طرح جان، جو تن میں مستور ہے محسوسات کا معروض نہیں بن سکتی یہی حال اس سرِّ ازلی کا ہے جس میں روحِ انسانی کسی لے سے غوطہ زن ہوتی ہے۔

محبت اور عشق کو عام طور پر آگ سے تشبیہ دی جاتی ہے! اسی لئے مولانا فرماتے ہیں کہ بانسری میں بظاہر ہوا گردش کرتی ہے لیکن یہ ہوا نہیں بلکہ آتشِ عشق کے شعلے ہیں :

آتشِ عشق است کاندر نے فتاد

جس روح کے اندر اس آگ کی گرمی نہیں! اس کی ہستی سے تو نیستی ہی بہتر ہے :

آتش است ایں بانگ نائے و نیست باد — ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد
مطرب آہنگ ترنم ہائے شوق انگیز کرد — و ندمِ نے آتشِ صاحبدلاں را تیز کرد
یاد آں مطرب کہ ما را ہر چہ بود از یاد لبود — بانئے اندر نئے دمید اندیشہ ہا را باد برد (جامی)

موسیقی کیفیت کے لحاظ سے جامع اضداد ہے۔ اس میں غم انگیزی بھی ہے اور غمگساری بھی۔ اس میں ذوقِ وصال فراق کے ملال سے ہم آغوش ہے! اس کا درد مسرت سے زیادہ دلکش محسوس ہوتا ہے۔ عالمِ مادی میں تو زہر و تریاق یکجا نہیں ہو سکتے۔ لیکن عالمِ روحی کی نفسیات نرالی ہے :

ہمچو نے زہرے و تریاقے کہ دید — ہمچو نے دمساز و مشتاقے کہ دید

نے کی تشبیہ میں اَور بھی خوبیاں ہیں نئے کے دو منہ ہوتے ہیں۔ ایک منہ لبِ نے نواز میں ہوتا ہے اور دوسرے منہ سے نوا نکلتی ہے۔ روحِ انسانی کی بھی یہی کیفیت ہے۔ اس کا ایک منہ ازلی نئے نواز کے دہن میں ہے اور دوسرا منہ وہ ہے جس سے عالمِ مظاہر میں آواز پیدا ہوتی ہے۔ جس ہستی کا وصال مقصود ہے فراق آفریں بھی وہ خود ہی تھی اس لئے نالۂ فراق کا ماخذ بھی وہ خود ہی ہے :

دو دہاں داریم گویا ہمچو نے — یک دہاں پنہانست در لب ہائے وے
یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما — ہائے و ہوئے در فگندہ در سما
لیک داند ہر کہ او را منظر است — کایں فغاں ایں سرے ہم زاں سر است
دمدمہ ایں نائے از دمہائے اوست — ہائے و ہوئے روح از ہیہائے اوست

بالبِ دمسازِ خود گر جفتمے ۔۔۔ ہمچو نے من گفتنیہا گفتمے

بانسری کی تشبیہ میں دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کا سینہ چاک چاک ہوتا ہے جو بات محض دہن سے ادا نہ ہو سکی وہ سینے میں سوراخ کر کے پھوٹنے لگی۔ شرحِ درد میں سینہ شرحہ شرحہ ہو گیا:

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق ۔۔۔ تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق

نالے بدن کو توڑ کے نکلے ہر رنگ سے ۔۔۔ منہ بند کیا ہوا میں سراپا دہن ہوا (امیر مینائی)

روحانی موسیقی ہر مذہب میں جزوِ عبادت شمار ہوتی ہے۔ ایسی ہی موسیقی کو غذائے روح کہتے ہیں۔ لیکن دنیا میں اچھی سے اچھی چیز کا غلط استعمال بھی ہوتا ہے۔ سماع کے جائز و ناجائز ہونے پر فقہا اور صوفیہ نے بہت بحثیں کی ہیں لیکن بہترین جواب وہی ہے جو عارف رومی نے دیا ہے۔

سماعِ راست جائز اور سماعِ ناراست ناجائز

سماعِ راست کے لئے دو شرائط ہیں۔ ایک یہ کہ سننے والا جذباتِ عالیہ رکھتا ہو اور ان کی پرورش کیلئے روحانی غذا کا طالب ہو۔ اور دوسرے یہ کہ موسیقی اس انداز کی ہو جو سفلی اور حیوانی جذبات کو نہ ابھارے۔ قرآن کریم کی خوش الحانی سے قرأت بھی موسیقی ہی ہے جس سے سننے والوں کے قلوب پر رقت طاری ہوتی ہے۔ مثنوی میں ایک قصہ ہے کہ ایک یہودی کی لڑکی مائل بہ اسلام تھی اور اس کے والدین کو اس کا کوئی چارہ سمجھ میں نہ آتا تھا۔ مگر لحنِ سمع خراش سے اذان دینے والے مؤذن نے اس کا دل اسلام کی طرف سے پھیر دیا:

برسماعِ راست ہرکس چیر نیست ۔۔۔ طعمۂ ہر مرغکے انجیر نیست[۱]

حرص

گر بریزی بحر را در کوزۂ ۔۔۔ چند گنجد قسمتِ یک روزۂ

انسانی حرص کی کوئی انتہا نہیں۔ دولت کی حرص حریص کی موت تک برابر ترقی کرتی رہتی ہے۔ حرص ایک بیماری ہے اگر اس کا علاج قناعت سے نہ کیا جائے تو روز افزوں اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہر مرض کا یہی قانون ہے خواہ بیماری جسمانی ہو یا قلبی۔

فی قلوبھم مرضٌ فزادھم اللّٰہ مرضاً۔ ۔۔۔ ان کے دلوں میں بیماری ہے اور اللہ ان کی بیماری کو بڑھاتا ہے۔

حریص کی آنکھوں کو بقول سعدی یا قناعت پُر کند یا خاک گور۔

---

[۱] اسلام اور موسیقی کی مفصل بحث کے لئے مولانا شاہ محمد جعفر کی محققانہ کتاب بصیرت افروز ہے۔ (اشاعت۔ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور)

مولانا فرماتے ہیں کہ حریص کبھی اس واضح حقیقت پر غور نہیں کرتا کہ تقاضائے شہوات کو ایک حد تک ہی پورا کر سکتے ہیں اس حد سے آگے قدم اُٹھانے سے ایفائے مقصد کی بجائے خود مقصود ہی فوت ہو جاتا ہے۔ بعض لوگ کھانے کی لذّتوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کا پیٹ بھر جاتا ہے لیکن نظر نہیں بھرتی

گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے رہنے دو ابھی ساغر و مینا میرے آگے

جب ضرورت سے زیادہ کھا جاتے ہیں تو یا قے کرنے لگتے ہیں یا اسہال وغیرہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور رفتہ رفتہ ہاضمہ ایسا خراب ہوتا ہے کہ پھر بد ذائقہ دوائیاں کھانی پڑتی ہیں۔ اچھی غذا کا لقمہ حلق سے نہیں اترتا اور طبیب ہدایت کرتا ہے کہ اگر تندرستی چاہتے ہو اور مرگِ ناگہانی سے گریز مقصود ہے تو اس گریز کے لئے پرہیز لازمی ہے۔ اب ایسا شخص تندرست لوگوں کو دیکھ کر ترستا ہے کہ عمدہ کھانے کھا رہے ہیں اور ہضم بھی کر رہے ہیں پھر کفِ افسوس ملتا ہے:

بداعتدالیوں سے سبک سب میں ہم ہوئے جتنے زیادہ ہو گئے اتنے ہی کم ہوئے

ہنری فورڈ جو دنیا کا سب سے دولت مند انسان تھا اپنے سوانح حیات میں لکھتا ہے کہ مجھے اپنی ذات کی خاطر کبھی دولت کی حرص لاحق نہیں ہوئی۔ جو عام لوگ کھاتے ہیں وہی میری غذا ہے اگر دس عظیم الشان محلات بھی تعمیر کر لوں تو ایک کمرے سے زیادہ میں استعمال نہیں کر سکتا ایک بستر سے زیادہ میرے سونے کے لئے درکار نہیں۔ شریفانہ قسم کے چند جوڑے کپڑوں کے میرے لئے کافی ہوتے ہیں۔ اپنی ذات کے لئے حرصِ مال میں اضافہ میرے کس کام آسکتا ہے۔ مولانا نے اس حقیقت کو ایک دلنشیں تشبیہ سے واضح کیا ہے۔ ایک کوزے کا ظرف محدود ہوتا ہے۔ اگر اس میں ایک سمندر کو بھی انڈیل دیا جائے تو بھی کوزے میں بقدرِ ظرف ہی بھرے گا۔ باقی تمام پانی چھلک چھلک کر اِدھر اُدھر پھیلے گا کوزے کو اس سے کیا حاصل۔ کوزے میں تو اتنا ہی بھرے گا جتنا کہ انسان کے لئے ایک دن کے استعمال کے لئے کافی ہو:

کوزۂ چشمِ حریصاں پُر نشد تا صدف قانع نشد پُر دُر نشد

سیپی کے اندر موتی کیسے بنتا ہے۔ قدیم زمانے میں لوگوں کا خیال تھا کہ ابرِ نیساں کا ایک قطرہ اس کے دہن میں جاتا ہے پھر سیپی کا مُنہ بند ہو جاتا ہے اور قطرہ رفتہ رفتہ موتی بن جاتا ہے یونہی کسی نے تُک لگایا تھا لیکن صدیوں تک عام و خاص سب نے اس کو ایک مسلّم حقیقت سمجھ لیا۔ اب معلوم ہوا کہ سیپی کے اندر خارج سے ریت وغیرہ کا کوئی ذرّہ داخل ہو جاتا ہے اور سیپی کو اپنے اندر خلش اور خارش محسوس ہوتی ہے فطرت اس ذرّے پر لعاب کا ایک غلاف چڑھا دیتی ہے تاکہ خارش محسوس نہ ہو۔ یہی لعاب خشک ہو کر موتی بن جاتا ہے۔ لیکن شاعری میں ابرِ نیساں کے قطرے سے موتی بننا اب تک جاری ہے۔ شاعری کو سائنس کی تحقیقات سے کیا واسطہ:

تاک را سیراب کن اے ابر نیساں در بہار --- قطرۂ تا مے تواند شد چرا گوہر شود

مولانا فرماتے ہیں کہ صدف کے اندر موتی قناعت نے بنایا۔ اگر وہ حرص میں اپنا منہ ابر نیساں کے قطروں کو پینے کے لئے کھلا رکھتی تو کوئی قطرہ بھی پرورش پنہاں سے محروم رہنے کی وجہ سے موتی نہ بن سکتا۔

حرصِ مال کے متعلق مولانا نے ایک اور بلیغ تشبیہ استعمال کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حیاتِ انسانی کی کشتی کو چلانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے نیچے اتنا ہی پانی ہو جو اس کو خوبی سے تیرا سکے اس سے زیادہ مقدارِ آب کی کشتی کو ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے نیچے اور سو پچاس گز گہرا پانی ہو یا پانچ میل گہرا سمندر ہو وہ سب فالتو پانی ہے کشتی کی روانی کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ ضرورت سے زیادہ مال کی حرص جب انسان کے دل کے اندر داخل ہو جاتی ہے تو وہ زندگی کی خرابی کا باعث ہوتی ہے بعینہٖ جیسے پانی اگر کشتی کے اندر داخل ہو جائے تو اس کو ڈبو دیتا ہے۔ زندگی کے فطری اور حقیقی مقاصد کے لئے بقدرِ ضرورت مال لازمی ہے۔ پیغمبروں کو بھی استحکامِ دین کے لئے کچھ مال کی ضرورت ہوتی ہے لیکن مال اہلِ دل کے لئے ذریعۂ خیر ہوتا ہے وہ خود مقصد نہیں بن جاتا۔ دل کے اندر مال کا کوئی مقام نہیں۔ مالِ صالح رحمت ہے اور مالِ غیر صالح یا وافر از ضرورت زحمت اور آفت ہے :

مال را گر بہر دیں باشی حمول --- نعم مالٌ صالحٌ گفتا رسولؐ
آب در کشتی ہلاکِ کشتی است --- زیر کشتی بہر کشتی پشتی است

حرص کا واحد علاج صفاتِ عالیہ کا عشق ہے جن کا کمال ذاتِ الٰہی میں پایا جاتا ہے۔ اس قسم کا عشق تمام جسمانی اور روحانی بیماریوں کا علاج ہے۔ تخلقوا باخلاق اللہ۔ جو غایتِ حیات ہے، اس کا راستہ اور ذریعہ عشقِ الٰہی ہے جو تمام ادنٰے واسفل اور آنی جانی تمناؤں کو سوخت کر دیتا ہے۔ حکمتِ جسمانی اور حکمتِ روحانی سب کا سرچشمہ یہی ہے :

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد --- او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش اے عشقِ خوش سودائے ما --- اے طبیبِ جملہ علت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموسِ ما --- اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

مقصودِ حیات بلند ترین مقامات کی طرف پرواز ہے جن کا منتہا خدا کی ذات ہے ۔ منزلِ ما کبریاست ۔ حرص سے اس پرواز میں کوتاہی پیدا ہوتی ہے۔ روح کے پروباز و حرصِ مال اور حبِ جاہ کے بوجھ سے محروم پرواز ہو جاتے ہیں :

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی --- جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی (اقبالؔ)

مولانا فرماتے ہیں کہ کمندِ عشق روح کے پروبال بن جاتی ہے اور انسان کو کھینچ کر اور اڑا کر کوئے دوست میں پہنچا دیتی ہے : پروبالِ ما کمندِ عشق اوست --- موکشانش می کشد تا کوئے دوست

آئینۂ دل

دل کے آئینے کی تشبیہ عام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے بہتر تشبیہ ہو بھی نہیں سکتی۔ تمام کائنات انسان کے دل میں منعکس ہوتی ہے لیکن اس انعکاس کے لئے لازمی ہے کہ دل کا آئینہ صاف ہو۔ حرص و ہوس، دنیاداری کا تردد، حب الشہوات اس آئینے کو زنگ آلود کر دیتے ہیں اور عرفانِ حقائق کے بغیر مقصودِ حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔ سینہ بے کینہ اور دل شفاف آئینہ ہونا چاہیئے۔ تاکہ ہر حقیقت جوں کی توں اس میں منعکس ہو۔ عام انسانوں کے قلوب زنگ آلود ہونے کی وجہ سے حقیقت کے غماز نہیں ہوتے:

آئینہ ات دانی چرا غمّاز نیست ۔۔۔ زانکہ زنگار از رخت ممتاز نیست
آئینہ کو زنگ و آلائش جداست ۔۔۔ ہر شعاع نورِ خورشیدِ خداست
رو تو زنگار از رخ او پاک کن ۔۔۔ بعد ازاں آں نور را ادراک کن

حکماءِ عقلی کے نزدیک حصولِ علم کا ذریعہ یا محسوسات ہیں یا معقولات۔ انسان اپنے تجربے اور مشاہدے سے یا استخراج و استقراء سے معلومات حاصل کرتا اور ان میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ لیکن روحانیین کا تجربہ یہ ہے کہ حقیقی علم خارج سے معلومات کے اجتماع سے نہیں بلکہ باطن سے بذریعہ تصفیہ قلب پیدا ہوتا ہے۔ ان کی تعلیم یہی ہے:

صیقلی کن صیقلی کن صیقلی!

صیقلی ہی ہر قسم کی تیرہ ہیکلی کا علاج ہے۔ خارجی معلومات سے انسان علت و معلول کی کڑیاں جوڑتا رہتا ہے اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اضدادِ حیات تشکیک آفریں ہوتے ہیں۔ اسی لئے استدلالی حکمت تشکیک کے دائرے سے آگے قدم نہیں رکھ سکتی۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ خارجی معلومات کا انبار لگاتے رہنے کی بجائے اگر انسان جلائے قلب میں کوشش کرے تو علم الیقین سے عین الیقین اور حق الیقین تک پہنچ جائے جہاں علم لاریب فیہ ہو جاتا ہے اس کے بعد تشکیک کے کانٹے دل میں نہیں کھٹکتے۔ اسی ضمن میں مولانا نے ایک حکایت لکھی ہے کہ ایک بادشاہ نے رومی اور چینی مصوروں کے کمالِ فن کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک محل میں آمنے سامنے دو دیواریں معین کیں اور دونوں دیواروں کے درمیان پردہ حائل کر دیا۔ اس کے بعد حکم دیا کہ چینی ایک دیوار پر مصوری کا کمال دکھائیں اور رومی دوسری دیوار پر۔ اور دونو متقابل گروہ ایک دوسرے کی تصویریں تابہ انجام کار نہ دیکھنے پائیں۔ جب دونو گروہ کام ختم کر چکیں گے تو درمیان سے پردہ ہٹا کر مبصرین ان کا مقابلہ کرینگے۔ چینی تو نقاشی میں جاں فشانی کرتے رہے اور طرح طرح کے مناظر بنائے، لیکن رومی فقط اپنی دیوار کو صیقل کرتے رہے یہاں تک کہ وہ آئینہ بن گئی۔ جب پردہ ہٹایا گیا تو چینیوں کے تمام نقش و نگار رومیوں کی دیوارِ آئینہ کردار میں منعکس ہو گئے۔ مولانا فرماتے

ہیں کہ یہی حال حصولِ علمِ حقیقت کا ہے۔ ایک گروہ موقلم کی کاوش اور رنگ آمیزی سے تصویریں بناتا رہتا ہے اور دوسرا قلب کو صیقل کر کے تمام حقائق کو اپنے اندر منعکس کر لیتا ہے:

حسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن

رفعِ زنگ سے وہی بات پیدا ہو جاتی ہے جو حُسنِ رنگ نے پیدا کی تھی۔ صیقلی سے دل نہ صرف مظاہرِ آفاق کا آئینہ بن جاتا ہے بلکہ اس میں حقائقِ باطن بھی منعکس ہوتے ہیں جو حکمتِ آفاق سے ماورٰی ہیں:

آں جمالاتے کہ دامِ اولیا ست — عکسِ مہرویانِ بستانِ خدا ست

عشق و عقل

وہ عشق جو مصدر و مقصودِ حیات ہے اور جو وجہ تکوین و ارتقائے کائنات ہے جو تمام ہستی کی رگ و پے میں جاری اور جماد و نبات و حیوان و انسان سب پر کسی نہ کسی رنگ میں طاری ہے۔ عقل جوئی و استدلالی جب اس کی شرح کرنے کی کوشش کرتی ہے تو اس کی کیفیت ایسی ہوتی ہے جیسے گدھا کسی دلدل میں پھنس جائے۔ جس قدر زیادہ سعی خروج کرے گا اسی قدر اور دھنستا چلا جائے گا۔ اس کا تعلق وجدان سے ہے بیان سے نہیں:

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیاں — چو بعشق آیم خجل باشم ازاں
گرچہ تفسیرِ زباں روشنگر است — لیک عشقِ بے زباں روشن تر است
چوں قلم اندر نوشتن می شتافت — چوں بعشق آمد قلم برخود شگافت
چوں سخن در وصفِ ایں حالت رسید — ہم قلم بشکست و ہم کاغذ درید

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرحِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت

آفتاب و سایہ

ہستیِ مطلق یعنی ذاتِ باری تعالےٰ اور مخلوقات و موجودات کی باہمی نسبت کچھ اس انداز کی ہے جو سورج اور اس کے سائے میں پائی جاتی ہے۔ اگر آفتاب نہ ہو تو سائے کا وجود بھی نہیں ہو سکتا۔ کائنات اسی طرح خدا کا پتہ دیتی ہے جس طرح سایہ آفتاب کی نشان دہی کرتا ہے۔ اگرچہ سایہ بھی ایک طرح سے آفتاب کی دلیل ہے۔ لیکن اس سے کم تر ہے۔ جس طرح کہ خود آفتاب آفتاب کی دلیل ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ سورج نکلا ہؤا ہے تو اس کا جواب یہی ہے کہ آنکھیں کھول کر اس کی طرف رُخ کرو۔ اس کے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں:

آفتاب آمد دلیلِ آفتاب   گر دلیلت باید از وے رو متاب
از وے ار سایہ نشانے مید ہد   شمس ہر دم نورِ جانے می دہد

دنیا میں جتنی نباتی وحیوانی زندگی ہے وہ سب سورج کی بدولت ہے۔ حیات آفریں آفتاب ہے نہ کہ سایۂ آفتاب۔ تمام موجودات اپنی زندگی کے لئے شمسِ ازلی کے محتاج ہیں۔ محض موجودات میں گھرا رہنا ایسا ہے جیسے کہ کوئی شخص ہمیشہ سائے میں بیٹھا رہے۔ سائے میں تو اسی طرح نیند آجاتی ہے جس طرح کہانی سنتے سنتے انسان سو جاتا ہے۔ مقصدِ حیات بیداری ہے نہ کہ خواب :

سایہ خواب آورد ترا ہمچو سمر   چوں برآید شمس انشق القمر
نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم   ہمہ آفتاب بینم ہمہ آفتاب گویم

سورج کے سامنے سایہ ہی بے حقیقت نہیں ہوتا بلکہ قمر بھی جو اس سے اخذِ نور کرتا ہے، اگر سورج کے سامنے آجائے تو ماند پڑ جائے۔ لیکن آفتابِ حقیقت ہمارے نظامِ شمسی والا سورج نہیں۔ یہاں کا سورج تو بیچارہ ہر وقت مسافر مبتلائے گردش رہتا ہے اور اس سے دیر وزود فردا پیدا ہوتے اور آتے جاتے رہتے ہیں۔ آفتابِ حقیقت الآن کما کان رہتا ہے۔ ظاہری سورج کی مثل تو متصوّر ہو سکتی ہے لیکن آفتابِ ازلی کی کوئی مثل نہیں۔ لیس کمثلہ شیٔ۔ افلاک میں جو بلند و عالی کرّہ نار (اثیر) ہے وہ خود آفتابِ حقیقت کا محتاج اور اس کی مشیت کا اسیر ہے۔ خدا کی نظیر نہ ذہن میں آسکتی ہے اور نہ خارج میں کہیں مل سکتی ہے :

خود غریبے در جہاں چوں شمس نیست   شمسِ جاں باقیست کورا امس نیست
شمس در خارج اگرچہ ہست فرد   مثل او ہم می تواں تصویر کرد
لیک آں شمسے کہ شد ممتش اثیر   نبودش در ذہن و در خارج نظیر
در تصوّر ذات اورا گنج کو
تا در آید در تصوّر مثل او

اعتدالِ آرزو

انسان کے دل میں جتنی آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنے ماخذ میں انسانی جبلت کا نتیجہ ہیں۔ کوئی آرزو اپنی ماہیت کے لحاظ سے مطلقاً قابلِ رد نہیں۔ مگر حیاتِ انسانی میں خرابی اور انتشار اس سے پیدا ہوتا ہے کہ ہر آرزو ھل من مزید، میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ کھانا پینا ہو یا جنسی لذّت یا حب مال و جاہ سب کا یہی حال ہے۔ نفس کے تقاضوں پر اگر تحدید نہ لگائی جائے تو نفس امارہ ہو جاتا ہے۔ بجائے محکوم رہنے کے وہ انسان پر مطلق العنان حکمرانی

کرنے لگتا ہے :

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

انسان کا ظرف اور اس کی قوتیں محدود ہیں۔ ایک حد تک تو آرزو جائز ہے جس سے ایک انسان کو نفع پہنچتا ہے اور دوسروں کو اس سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔ لیکن نفس پر آرزوؤں کو لادتے چلے جاؤ تو نہ وہ پوری ہو سکتی ہیں اور نہ ان سے کچھ مسرّت وسعادت حاصل ہوتی ہے :

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی جسمانی ہستی ایک پر کاہ کے برابر ہے لیکن آرزوؤں کا پہاڑ اپنے اوپر لاد لیتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ قدرت الٰہی کو دیکھو کہ ہر جگہ تناسب اور اندازے سے عمل کرتی ہے۔ سورج کو زمین سے اتنے فاصلے پر رکھا ہے کہ کرۂ ارض میں ہر جاندار ہستی اس کی حرارت سے فائدہ اُٹھاتی ہے۔ اگر سورج زمین سے قریب تر ہو جائے تو سب کچھ سوخت ہو جائے۔ انسان کو اس فطرت سے سبق حاصل کرنا چاہئے۔ کوئی چیز آفتاب عالم تاب کی طرح حیات بخش بھی ہو تو بھی اس سے منفعت اسی حال میں حاصل ہو سکتی ہے کہ انسان اندازہ و تناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ ہر اچھی چیز کی تمنّا کرے لیکن اعتدال کے ساتھ :

آرزو می خواہ لیک اندازہ خواہ — برنتابد کوہ را یک برگ کاہ
آفتابے کز وے ایں عالم فروخت — اندکے گر پیش آید جملہ سوخت

محمد جعفر شاہ پھلواروی

ایک سہروردی درویشؒ

عراقِ عجم میں ہمدان اور زنجان کے درمیان ایک مقام ہے جس کا نام سہرورد ہے۔ یہاں ایک بڑے کامل بزرگ گزرے ہیں۔ جن کا نام حضرت ابوالنجیب عبدالقاہر سہروردی ہے۔ سہروردیہ طریقے کا آغاز ان ہی بزرگ سے ہوا ہے۔ ان کے خلفاء میں سے مشہور بزرگ شیخ الشیوخ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں جو صرف خلیفہ ہی نہیں بلکہ اپنے مرشد کے برادر زادے بھی ہیں۔ عوارف المعارف کے یہی مصنف ہیں۔ شیخ سعدی شیرازی ان ہی کے مرید تھے اور ان ہی کے بارے میں شیخ سعدی نے لکھا ہے۔ کہ ؎

مرا پیر دانائے فرخ شہاب — دو اندرز فرمود بر روئے آب
یکے آنکہ بر خویش خود بیں مباش — دگر آنکہ بر غیر بد بیں مباش

ان ہی کے ایک اجل خلیفہ حضرت بہاؤالدین زکریا ملتانی سہروردی ہیں۔ جن کا ذکر اس وقت مقصود ہے۔

حضرت بہاؤالدین نواحِ ملتان کے قلعۂ کوٹ کرور میں پیدا ہوئے۔ سفینۃ الاولیاء میں آپ کا سنہ ولادت ۵۶۵ ہجری لکھا ہے۔ آپ کے جدِ امجد حضرت کمال الدین شاہ قریشی مکۂ معظمہ سے خوارزم آئے تھے۔ اور خوارزم سے ملتان آکر سکونت اختیار کر لی تھی۔ حضرت بہاؤالدین ابھی بارہ ہی سال کے تھے کہ آپ کے والد مولانا وجیہ الدین اللہ کو پیارے ہو گئے۔ یتیمی کا احساس جہاں انسان کو بے بس بنا دیتا ہے وہاں بعض اوقات خودی کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ حضرت بہاؤالدین کے اندر باپ کا سایہ اٹھ جانے کے بعد اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کا جذبہ پیدا ہوا۔ آپ نے پہلے تو قرآن پاک حفظ کیا اور ساتوں قرأتوں کی مہارت حاصل کی۔ پھر خراسان پہنچے۔ جہاں علمِ ظاہر اور علمِ باطن دونوں کی تحصیل کی۔ پھر بخارا گئے اور وہاں علوم کی تکمیل کی۔ پھر حج و زیارت کے لئے مکے اور مدینے پہنچے۔ مدینے میں ایک جلیل القدر محدث مولانا کمال الدین محمد سے علمِ حدیث پڑھا۔ اس کے بعد یہیں تزکیۂ نفس کے لئے کچھ مجاہدے کئے۔ پھر وہاں سے بیت المقدس اور وہاں سے بغداد پہنچے۔ یہاں اس وقت شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کا طوطی بول رہا تھا۔ حضرت بہاؤالدین آپ کی صحبت میں صرف سترہ دن رہے۔ اتنی قلیل مدت میں شیخ الشیوخ نے آپ کو ساری روحانی نعمتوں سے مالا مال کر کے خرقۂ خلافت عطا فرمایا۔ شیخ الشیوخ کے بعض حلقہ بگوشوں نے دریافت کیا کہ "ہم لوگ یہاں مدتوں سے ڈیرا جمائے بیٹھے ہیں مگر ہمیں ابھی تک کچھ نہ ملا یا بہت تھوڑا حصہ ملا اور بہاؤالدین زکریا چند

دونوں کی صحبت میں سب کچھ لے گئے۔ یہ کیا بات ہے؟ شیخ الشیوخ نے فرمایا کہ: "تم لوگ گیلی لکڑی ہو اس لئے دیر میں سُلگو گے اور بہاؤ الدین چوبِ خشک ہے اس لئے اس نے فوراً آگ پکڑلی"۔ خلافت دینے کے بعد شیخ الشیوخ نے آپکو ہدایت کی کہ تم ملتان ہی میں جا کر قیام کرو اور اللہ کے بندوں کو روحانی فیض پہنچاؤ۔ غرض آپ پہلے تو صرف ملتانی تھے۔ اور اب ملتانی سہروردی ہو کر واپس آئے اور نہ فقط علاقہ ملتان کو بلکہ پورے ہندوستان کو اپنے روحانی فیوض سے مالا مال کر دیا۔

اس وقت ملتان میں ناصرالدین قباچہ حکمرانی کر رہا تھا اور دہلی میں سلطان شمس الدین التمش۔ قباچہ سلطان التمش کا حریف تھا مگر التمش کے زہد و تقویٰ اور دینداری کی وجہ سے حضرت بہاؤ الدین زکریا اسے پسند فرماتے تھے اور قباچہ سے خوش گمان نہ تھے۔ اور تو اور خود ملتان کے قاضی مولانا شرف الدین اصفہانی بھی قباچہ پر التمش ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ ایک بار ایسا اتفاق ہوا کہ قباچہ کی معاندانہ روش کو دیکھ کر اس کی سازشوں کا حال التمش کو حضرت بہاء الدین زکریا نے بھی لکھ دیا۔ اور قاضی شرف الدین نے بھی۔ سوئے اتفاق سے دونوں خط راستے ہی میں پکڑے گئے۔ دونوں بزرگوار کو قباچہ نے طلب کیا اور خط پیش کئے۔ قاضی شرف الدین کی تو وہیں گردن اُڑا دی گئی[1] اور حضرت بہاؤ الدین نے بڑی جرأت کے ساتھ فرمایا کہ: "یہ خط میرا ہی ہے اور میں نے جو کچھ لکھا ہے حق لکھا ہے"۔ اس صاف گوئی و جرأت سے قباچہ اس قدر متاثر ہوا کہ کانپنے لگا اور اُلٹی معذرت پیش کرنے لگا۔ اس کے بعد آپ کو اعزاز و اکرام کے ساتھ رخصت کر دیا۔

حاکم وقت سے ناراضی کے باوجود آپ کا ایک اسوہ ایسا ہے جو اس دور کے علماء و فقراء کے لئے بہت سبق آموز ہے۔ آپ رفاہِ عام میں اُن حکام سے بھی پورا تعاون فرماتے تھے جن سے بوجہ بے دینی کے ناخوش تھے۔ ایک بار ملتان میں شدید قحط پڑا تو آپ نے غلّے کی کثیر مقدار والئی ملتان کے پاس بھیج دی۔ اسی غلّے کے اندر نقرئی ٹنکے کے سات کوزے بھی تھے۔ والئی ملتان نے خیال کیا کہ یہ رقم غلطی سے غلّے کے اندر آ گئی ہے۔ اس لئے آپ سے صورتِ حال دریافت کی تو آپ نے کہلوا بھیجا کہ: "یہ بھی فاقہ کشوں کی اعانت کے لئے ہے"۔

---

[1] اس موقع پر وہ واقعہ یاد کیجیئے کہ حضرت حاطب رضی اللہ عنہ بن ابی بلتعہ کا ایک خط ۸ھ میں پکڑا گیا تھا جس میں انہوں نے قریش مکہ کو یہ خبر دی تھی کہ مسلمان عنقریب مکّے پر چڑھائی کرنے والے ہیں۔ یہ سازش پکڑی گئی۔ باقاعدہ مقدمہ پیش ہوا۔ حضرت عمرؓ نے گردن اُڑا دینے کی رائے دی۔ مگر حضورؐ نے حاطب کا عذر قبول فرما لیا اور ارشاد ہوا کہ تمہیں کیا معلوم، شاید اللہ تعالیٰ نے اہلِ بدر کے گناہ معاف فرما دئے ہوں۔ حضورؐ نے انہیں چھوڑ دیا۔ اور یہاں ملوکی استبداد کا یہ عالم ہے کہ قاضی شرف الدین کی گردن فوراً اُڑا دی جاتی ہے۔

فقر کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ دولت کی محبت نہ ہو۔ حضرت بہاؤ الدین زکریا کا ایک چھوٹا سا واقعہ ہے جس سے اس حقیقت پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ ایک بار آپ کی ایک صندوقچی کھو گئی جس میں پانچ ہزار اشرفیاں تھیں۔ صندوقچی گم ہونے کی خبر سن کر آپ نے فرمایا "الحمد للہ" تھوڑی دیر کے بعد تلاش سے وہ صندوقچی مل گئی۔ یہ خبر سن کر بھی آپ نے فرمایا "الحمد للہ" لوگوں نے دریافت کیا کہ: "حضرت یہ کیا معاملہ ہے ہ گم ہونے پر بھی "الحمد للہ" اور مل جانے پر بھی "الحمد للہ" ؟ آپ نے فرمایا کہ: "بھئی فقیروں کے لئے دنیا کا عدم اور وجود دونوں یکساں ہیں۔ آنے کی کوئی خوشی نہیں اور جانے کا کوئی غم نہیں" اس کے بعد آپ نے وہ ساری پانچ ہزار اشرفیاں حاجت مندوں میں تقسیم فرما دیں۔ دیکھنے میں تو ایک معمولی سا واقعہ نظر آئے گا لیکن فقر کی ساری کائنات اس ایک جملے میں سمٹی ہوئی ہے کہ "فقیروں کے لئے دنیا کا عدم اور وجود دونوں برابر ہیں" بڑے سے بڑا جگر رکھنے والا دنیادار بھی اتنا عالی ظرف نہیں ہوتا کہ پانچ ہزار اشرفیاں ملنے پر کوئی خوشی نہ ہو اور کھو جائے تو پیشانی پر بل نہ آئے اور پھر دونوں صورتوں میں اسی اطمینانِ قلب کے ساتھ زبان سے الحمد للہ نکلے۔

اولیاء اللہ کو یہ نفسِ مطمئنہ اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ ان کے پاس جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ ان کی اپنی ذات کے لئے نہیں ہوتا بلکہ دوسرے حاجت مندوں ہی کے لئے ہوتا ہے۔ آنے کی خوشی یا جانے کا غم اس وقت ہوتا ہے جب مال کو اپنا مال اور اپنی ملکیت تصوّر کیا جائے۔ جو شخص اپنا مال و جان سب کچھ اللہ کے ہاتھ فروخت کر چکا ہو[1] وہ کسی مال کو اپنی ملکیت کیوں سمجھے اور اس کے آنے پر خوش یا جانے پر غمگین کیوں ہو؟ سچ ہے:

الا ان اولیاء اللہ لاخوف علیھم ولا ھم یحزنون — اولیاء اللہ کو نہ کوئی خوف ہوتا ہے نہ غم۔

فقر ہی کی ایک بڑی نشانی ہے تواضع۔ تواضع کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں کی توقیر ہو لیکن خود اپنی تعظیم کرانے کا کوئی جذبہ نہ ہو۔ ایک بار آپ کی خانقاہ میں آپ کے کچھ مرید حوض کے کنارے وضو کر رہے تھے کہ آپ دفعۃً وہاں پہنچ گئے۔ سب لوگ تعظیم کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ صرف ایک مرید تھا جو وضو ختم کر کے اٹھا اور سلام بجالایا۔ آج کے دور میں شاید کوئی استاذ اپنے شاگرد کی اس حرکت کو پسند نہ کرے گا، لیکن حضرت زکریا ملتانی اپنے مریدوں کے سچے روحانی اُستاد تھے۔ آپ نے اس مرید کو جو وضو ختم کر کے تعظیم کے لئے اٹھا تھا بلا کر سب کے سامنے ارشاد فرمایا کہ: "تم ان سب درویشوں سے زیادہ افضل اور زاہد"

فقیر کی ایک بڑی پہچان ہے دوسرے درویشوں سے خلوص و محبت رکھنا۔ یہ مشہور مقولہ بہت صحیح ہے کہ:

---

[1] ان اللہ اشتریٰ من المومنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ (قرآن) یعنی اللہ نے اہلِ ایمان سے انکی جانیں اور مال جنّت کے عوض خرید لئے ہیں۔

الاولیاء کنفس واحدۃ......... اولیاء یک جان وچند قالب ہوتے ہیں......
درویشوں میں ہمیشہ اس کا اظہار ہوتا رہا ہے۔ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی جب ملتان تشریف لائے تو حضرت زکریا ملتانی نے باصرار اپنے ہاں ٹھہرایا۔ دونوں ایک دوسرے سے بڑی شفقت و محبت سے پیش آئے۔ کچھ لوگوں نے حضرت بختیار کاکی سے چند دن اور ملتان میں قیام فرمانے کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا کہ: "شیخ بہاؤالدین کا ملتان پر قبضہ و سایہ کافی ہے۔ یہاں کا تعلق ان ہی سے ہے اور ان ہی کی حمایت تم لوگوں کے ساتھ رہے گی"۔ خواجہ بختیار کاکی کے ان جملوں سے حضرت بہاؤالدین زکریا ملتانی کی عظمت و مرتبت کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔

یہاں ایک خاص بات اور بھی پیش نظر رکھئے کہ اپنے ہم عصر آدمیوں سے برابری کے ساتھ ملنے کے بعد ان کے شاگردوں یا مریدوں سے برابری کا برتاؤ کوئی نہیں کیا کرتا۔ لیکن درویش اور فقرا پیر و مرید کے اس فرق کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ وہ ہر صالح انسان کا اکرام کرتے ہیں خواہ وہ مریدوں کے طبقے سے تعلق رکھتا ہو یا پیروں کے طبقے سے۔ ذرا ڈوب کر دیکھئے تو ایک پیر اور اس کے مرید دونوں ہی سے یکساں مخلصانہ اور دوستانہ تعلق رکھنا بڑی نفس کشی کا کام ہے۔ لیکن حضرت بہاؤالدین زکریا اس معیار پر کھرے اترتے ہیں۔ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کا ذکر آپ سن چکے۔ اب ان کے مرید و خلیفہ حضرت بابا فریدالدین گنج شکر کا بھی ذکر سنئے۔ حضرت زکریا ملتانی کے تعلقات حضرت بابا گنج شکر کے ساتھ بھی ایسے ہی مخلصانہ دوستانہ تھے۔

بزرگوں کے لطائف اور ان کی باتیں بھی کیسی عجیب اور دلچسپ ہوتی ہیں۔ ایک بار حضرت بہاؤالدین زکریا نے کسی بات کی معذرت کرتے ہوئے حضرت بابا صاحب کو لکھا کہ: "میان ما و شما عشق بازی ست" ہمارے تمہارے درمیان تو عشق بازی کا رشتہ ہے۔ حضرت بابا صاحب نے اس کے جواب میں لکھا کہ: "میان ما و شما عشق ست بازی نیست" ہمارے تمہارے درمیان صرف عشق کا رشتہ ہے بازی (یعنی کھیل) کا نہیں۔

فقر کی سب سے بڑی علامت جود و سخا ہے لیکن یہ جود و سخا در اصل نتیجہ ہے اُس چیز کا جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ فقیر کو مال کی محبت نہیں ہوتی کیونکہ وہ کسی مال کو اپنی ملکیت تصور ہی نہیں کرتا۔ اس کے پاس جو کچھ ہوتا ہے وہ حاجت مندوں کے لئے ہی ہوتا ہے۔ اس زاویہ نگاہ کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے اندر دریا دلی، جود و سخا اور فیاضی عادتِ ثانیہ کی سی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ ایک واقعے سے آپ کو اس کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ ایک بار آپ کے مریدوں کا ایک تجارتی جہاز طوفان میں گھر گیا۔ مریدوں نے آپ کا واسطہ دے کر دعا کی اور جہاز غرق ہونے سے بچ گیا۔ ساحل پر سب نے عہد کیا کہ اپنے مال کی ایک تہائی حضرت بہاؤالدین کی خدمت میں پیش کریں گے۔ جہاز پر موتی اور دوسرے جواہرات لدے ہوئے تھے۔ خواجہ فخرالدین گیلانی کی معرفت مال کا تہائی حصہ حضرت زکریا ملتانی کے پاس بھیج دیا گیا۔ اس کی قیمت ستر لاکھ نقرئی ٹنکے تھی۔ شیخ

زکریا ملتانی نے یہ ہدیہ قبول فرمالیا۔ لیکن جانتے ہیں اس کا کیا مصرف لیا؟ کوئی جائداد نہیں خریدی۔ کوئی بلڈنگ نہیں بنائی۔ کوئی بینک بیلنس میں اضافہ نہیں کیا۔ پھر کیا کیا؟ تین دن کے اندر اندر یہ سارا مال غریبوں، محتاجوں اور حقداروں کو تقسیم فرما دیا۔ اور اپنے لئے ایک پھوٹی کوڑی بھی نہ رکھی۔ یہ دل ایک سچے درویش ہی کا ہوسکتا ہے۔ ایسے درویش کا جس کا سب کچھ خدا کے ہاتھ فروخت ہوچکا ہو۔ ساری ساری رات نوافل میں گذار دینا دشوار نہیں۔ سالہا سال متواتر روزے رکھنا مشکل نہیں۔ محبت الٰہی کا پتہ اُس وقت چلتا ہے جب جاہ و مال کی محبت کو خدا کی محبت پر قربان کرنا پڑے، اور راہِ مولا میں بندگانِ خدا کو اپنی جیب سے کچھ دینا پڑے۔

جب کسی قوم کے افراد میں لینے کی عادت اور "ھل من مزید" کی ہوس پیدا ہوجائے تو ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آسکتی کہ سب سے بڑی عبادت راہِ خدا میں بندگانِ خدا کو کچھ دینا ہے اور دینا بھی بغیر کسی دنیوی غرض کے۔ یوں تو دنیا میں لاکھوں لاکھ خرچ کرنے والے موجود ہیں لیکن کس لئے؟ اپنی غرض کے لئے، اپنی جاہ و اقتدار کے لئے، اپنی عیش و آرام کے لئے، کوئی منصب حاصل کرنے کے لئے، کسی دشمن کو شکست دینے کے لئے، غرض ایک نہیں بیسیوں اغراض ہیں جن کے لئے انسان بہت کچھ خرچ کرڈالتا ہے۔ لیکن ایسے اخراجات خدا کی نگاہ میں کیا وقعت رکھتے ہیں؟ بات تو جب ہے کہ دیتے وقت رضائے مولیٰ کے سوا کوئی مقصد پیشِ نظر نہ ہو اور یہ جب ہی ہوسکتا ہے کہ اپنے سے زیادہ حاجت مندوں کا خیال رکھے اور جو آئے وہ محتاجوں کی حاجت روائی میں صَرف کردے۔ حضرت بہاؤ الدین زکریا نے فیاضی و سخاوت کا جو عملی نمونہ پیش فرمایا وہ رہتی دنیا تک ہر درویش اور ہر صاحب حال و صاحبِ مال کے لئے مشعلِ ہدایت بنا رہے گا۔ اس عملی نمونے کا کیا اثر ہوا، وہ بھی سُن لیجئے۔ وہی خواجہ فخر الدین گیلانی جن کی معرفت یہ مال آیا تھا حضرت زکریا ملتانی کے جود و سخا سے اتنے متاثر ہوئے کہ اپنا سارا مال و اسباب محتاجوں کو بانٹ دیا اور فقر و درویشی اختیار کرلی۔ حضرت شیخ ملتانی کی خدمت میں پانچ سال گذارے پھر حج کو تشریف لے گئے اور مکّے پہنچنے سے پہلے ہی جدّے میں وفات پاگئے۔

فقیر کو اگر اپنے نفس پر قابو نہ ہو تو اس کی فقیری کو ناقص ہی سمجھنا چاہئے۔ فقر کا سارا کھیل ہی اپنے نفس امّارہ کو قابو میں رکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ نفس پر قابو ہو تو زبان بھی قابو میں رہتی ہے۔ اور ہاتھ پاؤں بھی اور دوسری قوتیں بھی۔ حِلم، بُردباری اور تحمل و ضبط بڑی اعلیٰ اقدار ہیں لیکن یہ صفات نفس پر قابو رکھے بغیر حاصل نہیں ہوتیں۔ اہلِ فقر کا انداز یہ ہوتا ہے کہ انہیں کوئی پتھر مار دے تو وہ پھول برساتے ہیں، انہیں گالیاں دی جائیں تو اس کے جواب میں دُعائیں دیتے ہیں۔ ان سے دشمنی کی جائے تو وہ دوستی کے سارے فرائض ادا کرتے ہیں۔ غرض ان کا عمل اس آیت پر ہوتا ہے کہ:

ویدرءون بالحسنۃ السیئۃ۔ — بُرائی کا جواب نیکی سے دیتے ہیں۔

حضرت بہاؤ الدین زکریا کے اندر یہ صفت بھی بہ کمال پائی جاتی تھی۔ آپ ایک دن اپنی خانقاہ میں تشریف فرما تھے کہ چند دلق پوش قلندروں کی جماعت آپ کے پاس آئی اور آپ سے مالی امداد کی درخواست کی۔ یہ آپ جانتے ہیں کہ اس قسم

کے مانگنے والے ہٹے کٹے ہونے کے باوجود کسب حلال اور محنت وجانفشانی سے کتراتے ہیں اور مفت خوری کے عادی ہوتے ہیں۔ ان کو دیا جائے تو سخاوت و فیاضی کا اظہار تو ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک دوسری اخلاقی قدر کو بڑا نقصان پہنچتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو بھیک مانگنے، مفت کی روٹی کھانے اور محنت سے جی چرانے کی عادت پڑ جاتی ہے اور چونکہ ان کا لباس درویشانہ ہوتا ہے لہذا درویشوں کا طبقہ مفت میں بدنام ہوتا ہے یا درویشی و توکل کا غلط تصور لوگوں میں پیدا ہو جاتا ہے۔

بہرحال اسی قسم کی باتیں ہوں گی جن کی وجہ سے آپ نے ان سوال کرنے والے قلندروں سے اپنی بیزاری کا اظہار فرما دیا۔ اس اظہار بیزاری پر ان قلندروں کو غصہ آ گیا اور انہوں نے کچھ دباؤ ڈال کر رقم وصول کرنے کے لئے آپ پر پتھر پھینکنے شروع کئے۔ حضرت شیخ زکریا اگر چاہتے تو ذرا سے اشارے میں آپ کے ہزاروں جاں نثار معتقدین چند لمحوں میں ان قلندروں کا دماغ درست کر دیتے۔ لیکن آپ نے صرف اتنا کیا کہ خادم کو حکم دے کر اپنی خانقاہ کا دروازہ بند کرا دیا۔ قلندروں کی جماعت نے شاید یہ خیال کیا کہ آپ ڈر گئے لہذا اور ڈرانا یا اپنے دل کی بھڑاس نکالنا چاہیئے۔ انہوں نے دروازے ہی پر پتھر پھینکنے شروع کر دیئے۔ اب حضرت شیخ زکریا نے ذرا تامل کے بعد فرمایا کہ دروازہ کھول دو۔ آپ نے صرف دروازہ کھولنے ہی کا حکم نہیں دیا بلکہ ایک ایسا جملہ بھی فرمایا جس کا لطف اہل فقر ہی لے سکتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ "میں اس جگہ خود تو نہیں بیٹھا ہوں۔ مجھے تو میرے مرشد شیخ شہاب الدین سہروردی نے اس جگہ بٹھایا ہے۔" مطلب یہ تھا کہ اگر انہوں نے مجھے یہاں پتھر کھانے کو بٹھایا ہے تو یہی سہی، ورنہ خدا خود ہی اس کا کوئی بندوبست فرما دے گا۔ ایسے خطرے کی حالت میں دروازے کا کھولنا کسی معمولی جرأت والے کا کام نہیں۔ بہرحال دروازہ کھول دیا گیا۔ اس جرأت، اس صبر و تحمل، اور اس عجیب خلق کا ان قلندروں کے دل پر کچھ ایسا اثر پڑا کہ وہ خود نادم ہوئے اور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی حرکت کی معافی مانگی۔

حضرت شیخ بہاؤالدین زکریا ملتانی اپنے آخری دور میں دہلی میں مقیم ہو گئے تھے۔ یہاں آپ نے سلطان شمس الدین التمش کی درخواست پر شیخ الاسلامی کا عہدہ بھی قبول فرما لیا تھا بلکہ ایک مدت تک آپ ہی کے خاندان میں یہ عہدہ رہا۔ آپ کے شیخ الاسلام ہونے کا واقعہ بہت دلچسپ ہے۔ اس واقعے کا پس منظر یہ ہے کہ حضرت زکریا ملتانی کے ایک جلیل القدر پیر بھائی تھے حضرت جلال الدین تبریزی[1]۔ یہ دونوں بغداد میں پانچ سال تک اپنے مرشد یعنی شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں اکٹھے ہی رہے۔ اس کے بعد حضرت زکریا تو ملتان میں مقیم ہو گئے اور حضرت جلال الدین تبریزی خراسان میں مقیم ہو گئے۔ ایک بار حضرت جلال الدین تبریزی دہلی تشریف لائے تو سلطان شمس الدین التمش نے بڑے اعزاز و اکرام کے ساتھ آپ کا استقبال کیا۔ اس پر مزید یہ کہ التمش کے مرشد حضرت قطب الدین بختیار کاکی بھی حضرت جلال الدین تبریزی سے بڑے اعزاز و احترام سے پیش آئے۔ حضرت جلال الدین تبریزی کا یہ اعزاز و احترام اور یہ رسوخ و ہر دلعزیزی

---

[1] یہ کسی وجہ سے حضرت بہاؤالدین زکریا ملتانی سے کچھ ناراض سے ہو گئے تھے۔

بعض لوگوں سے نہ دیکھی گئی اور ان کے دل میں رشک ہی کی نہیں بلکہ کچھ حسد کی آگ بھی بھڑکنے لگی۔ ان میں سب سے نمایاں شخصیت نجم الدین صُغریٰ کی تھی۔ یہی نجم الدین صغریٰ اس وقت دہلی کے شیخ الاسلام تھے۔ حضرت جلال الدین تبریزی کا وقار و اقتدار کم کرنے کے لئے انہوں نے کئی جتن کئے۔ لیکن سلطان شمس الدین التمش نے اپنے دل میں کوئی سوئے ظن نہ پیدا ہونے دیا۔ نجم الدین صغریٰ نے ایک آخری نامناسب حرکت یہ کی کہ ایک مغنّیہ کو پانسو اشرفیاں پیش کر کے اسے اس بات پر اُکسایا کہ وہ حضرت جلال الدین تبریزی پر بدکاری کا الزام لگائے۔ اس نے التمش کے سامنے جا کر حضرت تبریزی کو متہم کیا۔ جسے سن کر التمش بھی ششدر رہ گیا۔ التمش اپنے دل میں اسے ایک غلط اتہام اور کسی سازش کا نتیجہ سمجھ رہا تھا مگر احترام قانون سے مجبور تھا۔ اس لئے ہندوستان کے مشہور علماء و مشائخ کو دعوت دے کر تحقیق حال کے لئے ایک ٹریبونل مقرر کی اور اس کا حکم حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی کو بنایا۔ حضرت زکریا ملتانی نے اس دعوت کو منظور فرما لیا اور دہلی تشریف لے آئے۔ نماز جمعہ کے بعد مقدمے کی کارروائی شروع ہوئی۔ اتہام لگانے والی مغنّیہ پیش کی گئی اور جن پر الزام تھا وہ یعنی حضرت جلال الدین تبریزی بھی طلب کئے گئے۔ آپ جس وقت مسجد میں داخل ہوئے تو تمام علماء و مشائخ تعظیم کے لئے سروقد کھڑے ہو گئے۔ اور مزے کی بات یہ ہوئی کہ مقدمے کے حَکم حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی آگے بڑھے اور حضرت جلال الدین تبریزی کی جوتیاں اپنے ہاتھ میں اُٹھالیں۔ ایک ملزم کی جوتیاں خود حَکم اُٹھالے۔ یہ کوئی معمولی بات نہ تھی۔ سلطان التمش کو اب اور زیادہ یقین ہو گیا کہ حضرت جلال الدین تبریزی بالکل بیگناہ ہیں۔ اس نے ارادہ ظاہر کیا کہ مقدمے کی کارروائی روک دی جائے۔ یہ ارادہ دیکھ کر حضرت بہاؤ الدین زکریا بولے کہ "شیخ جلال الدین تبریزی کی جوتیوں کی خاک کا سُرمہ بنانا بھی میرے لئے باعث فخر ہے کیونکہ وہ میرے مرشد شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کے ساتھ سات سال تک سفر و حضر میں رہے ہیں۔ اہل اللہ جانتے ہیں کہ جلال الدین تبریزی سے ایسا قبیح فعل سرزد ہونا ممکن نہیں۔ تاہم یہاں کے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کو یہ خیال نہ ہونا چاہئے کہ میں ان کی جوتیاں اُٹھا کر اور ان کو تعظیم دے کر ان کی پردہ پوشی کر رہا ہوں۔ تحقیقاتِ مقدمہ بہرحال ہونی چاہئے اور شہادات پیش ہونی چاہئیں۔ لہذا پہلے مدعیہ یعنی اس مغنّیہ کو بلوایا جائے"۔ وہ مغنّیہ سامنے لائی گئی۔ مگر سامنے آتے ہی اس پر کچھ ایسی ہیبت طاری ہوئی کہ اپنے اتہام کو ثابت کرنے کی بجائے اس نے تمام اصلی واقعات شروع سے آخر تک بیان کر دیئے کہ کس طرح نجم الدین صغریٰ نے اسے طمع دلا کر حضرت جلال الدین تبریزی کو متہم و رُسوا کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ ایک بھرے مجمع میں اصلیت و حقیقت کے انکشاف کے بعد سازش کرنے والے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کا کیا حال ہوا ہوگا۔ اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ "میں الزام ان کو دیتا تھا قصور اپنا نکل آیا"۔ اپنی اُلٹی رسوائی کا نجم الدین صغریٰ پر ایسا سخت اثر ہوا کہ وہیں بے ہوش ہو کر گر پڑے۔ مولانا جلال الدین رومی نے سچ فرمایا ہے کہ ؎

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنۂ پاکاں زند

خدا جب کسی کا پردہ فاش کرنا چاہتا ہے تو اس کے دل میں پاکبازوں پر نکتہ چینی کا میلان پیدا کر دیتا ہے۔
اس واقعے کے بعد شمس الدین التمش نے نجم الدین صغریٰ کو شیخ الاسلام کے عہدے سے معزول کر دیا اور حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی سے اس عہدے کو قبول کرنے کی درخواست کی۔ آپ نے بخوشی اس عہدے کو قبول فرمالیا اور ملتان واپس آنے تک آپ ہی دہلی کے شیخ الاسلام رہے۔ آپ کے بعد آپ ہی کے خاندان میں ایک مدت تک یہ عہدہ قائم رہا۔ یہ تھا آپ کے شیخ الاسلام ہونے کا واقعہ۔
آپ نے عمر بھی لمبی پائی تھی۔ سنہ وفات ۶۶۱ھ بھی بتایا جاتا ہے اور ۶۶۵ھ بھی۔ اس لحاظ سے ۹۶ یا پورے سو سال کی عمر آپ نے پائی۔
آپ کی عبادت و ریاضت ضرب المثل تھی۔ یہی کیا کم ہے کہ ہر روز شب کو ایک ختم قرآن کیا کرتے تھے۔ ایک دن اپنے حجرے میں عبادت میں مشغول تھے، کہ باہر ایک نورانی شکل کے کسی بزرگ نے آپ کے صاحبزادے شیخ صدرالدین کے ہاتھ میں ایک سربمہر خط دیا جو شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی کے نام تھا۔ شیخ صدرالدین نے یہ خط اندر جاکر اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ میں دیا اور خط لانے والے بزرگ کو دیکھنے کے لئے باہر آئے لیکن وہ قاصد موجود نہ تھا۔ اتنے میں ایک آواز آئی کہ "دوست بہ دوست رسید" یار اپنے یار سے جا ملا۔ شیخ صدرالدین تیزی سے حجرے کے اندر آئے تو دیکھا کہ پدر بزرگوار کی حیاتِ مستعار ایک دوسری حیاتِ جاودانی میں تبدیل ہو چکی ہے۔
کہتے ہیں کہ "دل را بدل رہے ست" دل کو دل سے راہ ہوتی ہے۔ ادھر آپ کا وصال ہوا اور ادھر حضرت بابا فریدالدین گنج شکر بے ہوش ہو گئے۔ دیر کے بعد ہوش آیا تو فرمایا کہ "برادرم بہاؤ الدین زکریا را ازیں بیابانِ فنا بہ شہرستانِ بقا بُردند" یعنی میرے بھائی بہاؤ الدین زکریا نے اس ویرانۂ دنیا سے آباد خانۂ آخرت کی طرف کوچ کیا۔
اس کے بعد ہی بابا صاحب اُٹھے اور اپنے حلقۂ مریدین کے ساتھ غائبانہ نمازِ جنازہ ادا کی۔ یوں تو ہر روز خدا جانے کتنے انسان مرتے رہتے ہیں۔ ان میں لاتعداد انسان ایسے ہی ہوتے ہیں جن کا ذکر بھی ان کی زندگی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن مردانِ خدا مر کر بھی زندہ ہی رہتے ہیں۔ بہ ظاہر وہ مرتے ہیں مگر ان کا ذکر اور زیادہ زندہ ہو جاتا ہے۔ ان ہی بزرگوں میں حضرت شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی سہروردی بھی ہیں جن کا روحانی فیض ہمیشہ جاری رہے گا۔ جن کے ذکر سے کتابوں کے اوراق مزین ہوتے رہیں گے۔ جن کی یاد ایتھر کی لہروں میں ارتعاش پیدا کرتی رہے گی۔ اور جن کا مرقدِ منور ملتان کے ایک گوشے میں زیارت گاہِ خاص و عام اور مرجعِ انام بنا رہے گا ؎

ہرگز نہ میرد آں کہ دلش زندہ شد بعشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما،

محمد حنیف ندوی

(افکارِ غزالی کی جھلکیاں)

علماءِ سُوء اور علماءِ آخرت میں فرق

(۳)

امراء و سلاطین کے ہاں آنے جانے اور تعلقات و مراسم قائم رکھنے میں کیا قباحت ہے، اس کی طرف سحنون نے نہایت عمدہ اشارہ کیا ہے:

ما اسمج بالعالم ان یوتی الی مجلسہ فلا یوجد فیسئل فیقال ھو عند الامیر قال وکنت اسمع انہ یقال اذا رایتم العالم یحب الدنیا فاتھموہ علی دینکم حتی جربت ذلک اذ ما دخلت قط علی ھذا السلطان الا وحاسبت نفسی بعد الخروج فاری علیھا الدرک وانتم ترون ما القاہ و علماء زماننا شر من علماء بنی اسرائیل یخبرون السلطان بالرخص وبما یوافق ھواہ ولو اخبروہ بالذی علیہ وفیہ نجاتہ لاتلفتم و کرہ دخولھم علیہ وکان ذلک نجاۃ لھم عند دیھم۔

عالم کے حق میں یہ بات کتنی بُری ہے۔ کہ کوئی اس کی مجلس میں جائے تو کہا جائے کہ وہ تو بادشاہ کے ہاں گئے ہیں۔ میں نے یہ سُن رکھا تھا کہ جب تم کسی ایسے عالم کو پاؤ جو دنیا سے محبت رکھتا ہے تو سمجھ لو کہ اس کے دین میں کیسا خلل ہے۔ پھر میں نے اس کو خود آزما کر دیکھا۔ جب میں اس بادشاہ کے ہاں گیا۔ اور اس کے بعد اپنے نفس کا محاسبہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس پر اس سے بُرا اثر پڑا ہے۔ ہمارے علماء بنی اسرائیل کے علماء سے بھی بُرے ہیں۔ یہ بادشاہ کو بتاتے ہیں کہ دین میں رخصت کی کیا کیا صورتیں ہیں۔ اور اگر اس کے برعکس یہ اس کی ذمہ داری پر اس کو مطلع کریں اور اس کو نجات کی راہ دکھائیں۔ تو ان کا آنا جانا ان پر گراں گذرے اور ہرگز ان کو داخل ہونے کی اجازت دے۔ جبکہ اس طرح خود ان کی نجات کا سامان ہو جاتا ہے۔

حکامِ وقت کے ساتھ راہ و رسم رکھنے اور مال و دولت سے بہرہ مند ہونے کو صحابہؓ بھی کس نظر سے دیکھتے تھے۔ اس کو سعد بن ابی وقاصؓ کے اس طرزِ عمل کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ ان سے ان کے بچوں نے کہا۔ کہ بہتیرے ایسے لوگ جو رُتبہ میں آپ سے کہیں کم ہیں، لیکن محض امراء و سلاطین کے ساتھ مراسم رکھنے کی وجہ سے مالا مال ہیں۔ اور آپ ہیں کہ باوجود آنحضرتؐ کی صحبت و رفاقت سے مشرف ہونے کے بھوک اور افلاس کا شکار ہو رہے ہیں۔ کیا یہ اچھا نہیں ہے کہ

آپ بھی ان لوگوں سے تعلقات پیدا کریں۔

سعد بن ابی وقاصؓ نے کہا:

تم مجھے یہ مشورہ دیتے ہو کہ جس مُردار پر لوگ جمع ہیں۔ میں بھی اس میں ان کا شریک اور ساجھی ہو جاؤں۔ یقیناً میں ایسا کر سکتا ہوں لیکن یہ خوب سمجھ لو کہ یہ جیفہ یا مُردار ہے۔

بال بچوں نے کہا۔ آپ کے استغنا اور امرا سے تنفر کا اگر یہی عالم رہا تو ہم بھوک سے لاغر ہو کر ہلاک ہو جائیں گے۔

سعدؓ نے جو جواب دیا۔ وہ یہ تھا:

یابنیّ لان اموت مومنا مھزولا احب الیّ من ان اموت منافقا سمینا۔

بیٹو! میرا ہزال وضعف سے مرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ موٹا تازہ ہو کر مروں، لیکن نفاق لئے ہوئے۔

اس میں اس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ہے کہ امرا و سلاطین کی دربارداری میں شوائب نفاق سے بچنا محال ہے۔

یہی وہ خطرہ ہے جس کی ابوذر نے نشان دہی کی ہے۔ اُنہوں نے سلمہ سے مخاطب ہو کر فرمایا:

یاسلمۃ لا تغش ابواب السلاطین فانك لا تصیب شیئا من دنیاھم الا اصابوا من دینك افضل منہ۔

اے سلمہ! بادشاہوں کے دروازوں پر نہ پڑے رہو۔ کیونکہ تم ان سے دُنیا کی اتنی مقدار حاصل نہیں کر پاؤ گے، جتنی مقدار دین کی وہ تم سے وصول کر لیں گے۔

ایک شخص اگر عُمدہ اور مؤثر لب ولہجہ رکھتا ہے تو اس کے لئے اس میں بڑی ہی آزمائش ہے شیطان اس پر یہ کہہ کر قابو پاتا ہے۔ کہ تمہارے کہنے سُننے سے ہو سکتا ہے کہ بادشاہ ظلم وستم سے باز آجائے۔ اور شعائرِ دین کو قائم کرنے لگے لیکن عملاً ہوتا یہ ہے کہ جہاں یہ دربار میں پہنچا گفتگو میں تملق کا رنگ پیدا ہُوا۔ مداہنت کا آغاز ہُوا۔ اور مدح وثنا کے دفتر کھلنے شروع ہوئے۔ یہی وہ ہلاکت ہے جس سے بچ نکلنا ایسوں کے لئے دشوار ہو جاتا ہے۔

چنانچہ علماء سلف جیسے حسن، سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، ابراہیم ادھم، یوسف بن اسباط، ہمیشہ سلاطین و امراء کے تقرّب سے گریزاں رہے۔ اور مکّہ وشام کے اُن علماء دنیا پر تنقید کرتے رہے جنہوں نے سلاطین و ملوک کی دربارداری کو شعار ٹھہرایا۔ عمر بن عبدالعزیزؒ کیسے بادشاہ تھے۔ ان کے زہد وتقویٰ کا عالمِ اسلامی میں شہرہ تھا۔ لیکن بایں ہمہ جب اُنہوں نے حسن کو لکھا کہ مجھے ایسے آدمی بتاؤ جن کو میں مشیر قرار دے سکوں۔ تو حسن نے ان کو جو جواب دیا اس سے سلف کے اصحاب کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ تھے:

اما اھل الدین فلا یریدونك واما اھل الدنیا فلن تریدھم ولکن علیك بالاشراف

جہاں تک اہلِ دین کا تعلق ہے وہ تو آپ کے دربار میں آنے کے نہیں۔ اور جو اہلِ دنیا ہیں وہ آپ کے مطلب کے نہیں۔ لہٰذا شرفاء

فانهم یصونون شرفهم ان یدنسوه بالخیانة۔ — پر اعتماد کرو۔ ان کو اپنی عزت کا اتنا خیال رہے گا، کہ اسے خیانت سے داغدار نہیں ہونے دیں گے۔

(۵) علمائے حق کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ فتوے دینے میں جلد بازی سے کام نہیں لیتے، بلکہ جب ان سے کوئی بات پوچھی جاتی ہے تو وہ توقف کرتے ہیں اور حتی الامکان جواب دہی کی ذمہ داریوں سے اپنا دامن بچائے رہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ لوگ سرے سے فتوے دینے کو ہی ناجائز تصور کرتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ یہ اس وقت تک کسی معاملہ میں لب کشائی کی جرأت نہیں کرتے، جب تک انہیں تحقیقی طور پر معلوم نہ ہو کہ اس بارہ میں نص کتاب اللہ سے یا نصوص سے یا اجماع وقیاس جلی سے شہادت کو تائید بہم پہنچانا ممکن ہے۔ ورنہ صورت مسئلہ میں اگر انہیں احساس ہؤا کہ یہاں کچھ گھپلا اور شک ہے تو 'لا ادری' کہہ کر صاف بچ جانے کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان میں اجتہادی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں۔ تب بھی اگر مسئلہ میں ظن و تخمین کا پہلو نکلتا ہو تو یہ از راہ حزم واحتیاط اس کو ٹالنے کی کوشش کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ کوئی دوسرا اس سے عہدہ برآ ہو۔ جو زیادہ یقین وتثبت کے ساتھ اس کو واضح کرسکے کیونکہ خواہ مخواہ اجتہاد کے خطرہ کو مول لینا ٹھیک نہیں۔ اس 'لا ادری' کی تائید میں یہ حدیث بھی ہے:

العلم ثلاثة کتاب ناطق وسنة قائمة ولا ادری۔ — علم تین چیزوں میں منحصر ہے، کتاب ناطق میں، سنت قائمہ میں اور لا ادری میں۔

شعبی کا کہنا ہے:

لا ادری نصف العلم ومن سکت حیث لا یدری للہ تعالیٰ فلیس باقل اجرممن نطق۔ — 'لا ادری' کا کہنا بھی نصف علم ہے اور جو نہیں جانتا اور اس پر حسبتہ للہ چپ رہتا ہے تو اس کا اجر اس سے کم نہیں جو جانتا اور بولتا ہے

اس کی وجہ ظاہر ہے، اپنی جہالت کا اقرار کرنا آسان نہیں۔ اس سے نفس کو بڑی تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ صحابہؓ اور سلف کی روش یہی تھی۔ کہ فتوے دینے میں عجلت سے کام نہیں لیتے تھے۔ یہ عبداللہ بن عمرؓ جن کے علم وفضل سے ہر کوئی واقف ہے جب ان سے فتوے پوچھا جاتا۔ تو یہ کہتے اس کا جواب دینا میرا کام نہیں۔ جاؤ اپنے امیر سے پوچھو جس نے ان ذمہ داریوں کو قبول کر رکھا ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ کہا کرتے تھے کہ:

ان الذین یفتی الناس فی کل ما یستفتونه لمجنون۔ — وہ شخص جو ہر اس سوال کا جواب دینے کی زحمت گوارا کرتا ہے جو اس سے پوچھا جاتا ہے یقیناً پاگل ہے۔

حضرت علیؓ کو حضرت عبداللہؓ کا ایک صاحب پر گذر ہؤا جو وعظ وگفتگو میں مصروف تھے آپ نے فرمایا، یہ اصل میں کہہ رہا ہے اعرفونی! لوگو! مجھے بھی تو پہچانو۔

ابن عمرؓ فرماتے ہیں:

تریدون تجعلونا جسوا تعبرون علینا الی جھنم۔ تم ہیں دراصل پل بنانا چاہتے ہو کہ تمہیں جہنم میں پہنچنا ہے۔
یعنی یہ چاہتے کہ اپنی خواہشاتِ نفس کے لئے ہم سے جواز و اباحت کی سند حاصل کریں۔

ابراہیم التیمی سے جب کوئی مسئلہ پوچھا جاتا تو بے اختیار رو دیتے اور کہتے:

الم تجدوا غیری حتی احتجتم الی۔ کیا میرے سوا تمہیں اور کوئی جواب دینے والا نہیں ملا۔ جو میری ضرورت محسوس ہوئی۔

حضرت سلمانؓ اور ابو درداءؓ میں آنحضرتؐ نے بھائی چارہ قائم کر دیا تھا۔ ان کو معلوم ہوا کہ ابو درداءؓ نے معمولی علاج و معالجہ شروع کر دیا ہے۔ اس پر انہوں نے ان کو لکھا:

یا اخی بلغنی انك قعدت طبیباً تداوی المرضیٰ فانظر فان کنت طبیباً فتکلم فان کلامك شفاء وان کنت متطبباً فاللہ اللہ لا تقتل مسلما۔ بھائی مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ تم طبیب کی حیثیت سے زخمیوں کا علاج کرتے ہو۔ اگر فی الواقع تم طبیب ہو گئے ہو۔ تو بے شک دوا اور نسخہ کے بارہ میں گفتگو کرو۔ اللہ تعالیٰ شفا عطا کریگا لیکن اگر تم اتائی ہو تو اس سے بچو کہیں قتلِ مسلم کا ارتکاب نہ کر بیٹھو۔

ابو درداءؓ نے اس کے بعد علاج سے متعلق مشورہ دینے میں توقف اختیار کیا۔

حضرت انسؓ سے جب کوئی بات پوچھی جاتی۔ تو وہ از راہِ انکساری حضرت حسنؒ کا حوالہ دیتے کہ ان سے پوچھو۔ ابنِ عباسؓ سے جب دریافت کیا جاتا۔ تو وہ سائل کو حارثہ بن زیدؓ کی طرف رجوع کرنے کی تلقین کرتے۔ اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ سے جب کوئی سوال کیا جاتا تو وہ سعید بن المسیبؒ کا پتہ دیتے۔ یعنی ان میں ہر ایک چاہتا کہ کاش اس کی جگہ کوئی دوسرا جواب کی ذمہ داری کو قبول کرلے۔

علومِ باطن کی طرف زیادہ التفات رہنا چاہیئے

(۷) علماءِ حق کے لئے ضروری ہے۔ کہ زیادہ تر علمِ باطن کے حصول کے لئے کوشاں ہوں۔ قلب اور احوالِ قلب پر نظر رکھیں۔ اور طریقِ آخرت کو جاننے اور اس پر چل کھڑے ہونے کا اہتمام کریں۔ صدقِ دل سے اُمید رکھیں کہ مجاہدہ و مراقبہ سے ان پر حقائق کا انکشاف ہوگا۔ کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ مراقبہ مشاہدہ پر منتج ہوتا ہے۔ اور دقائقِ علم و حکمت کے سوتے قلب ہی سے پھوٹتے ہیں۔ کتابوں سے اور ظاہری تعلیم سے یہ حاصل ہونے والا نہیں۔ الہام کی اصل کلید اور سرچشمۂ و منبعِ حکمت یہ ہے کہ انسان ظاہری و باطنی اعمال کو بروئے کار لائے۔ حضورِ قلب اور فکر و خیال کی پاکیزگی کے ساتھ چند ساعتیں اللہ کے سامنے خلوت نشیں ہو۔ اور تمام ما سوا سے قطع تعلق کر کے اس سے وابستہ ہونے کی کوشش کرے۔ اس طریق سے حقیقی علم حاصل ہوتا ہے۔ ورنہ کتنے ہی طالب علم ایسے ہیں کہ انکی

نت
رہا اس دشت کی بادیہ پیمائی میں گذری ہیں۔ اور سوا الفاظ کی ظاہری سطح کو چھونے کے ان کے علم نے اور کوئی کامرانی حاصل
یں کی جب کہ انہیں کے مقابلہ میں ایسے لوگوں نے زیادہ حیرت انگیز ترقیاں کی ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ نے ایسے لوگوں کے دلوں پر
مخفی حکمت کو واضح کیا ہے جنہوں نے اصطلاحی علم کی طرف کم توجہ صرف کی ہے۔ اور عمل کو زیادہ اہم جانا ہے۔ اور قلب کے
اقبہ ونگرانی کا خاص خیال رکھا ہے۔

عمل سے علم کے بعض خفیہ دروازے بھی کھلتے ہیں۔ اور علم کا ایک ذریعہ مجاہدہ بھی ہے۔ اس کی تائید میں آنحضرتؐ کی یہ
یث پیش کی جا سکتی ہے:

من عمل بما علم ورثه الله علماً ما لم يعلم۔	جو شخص اپنے علم کے مطابق عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو ان علوم کا وارث ٹھہراتا ہے جن کو وہ نہیں جانتا۔

اسی طرح اگر یہ حقیقت اپنی جگہ صحیح نہ ہوتی، کہ قلب بھی سرچشمۂ معرفت و نور ہے۔ تو مندرجہ ذیل حدیث میں آنحضرتؐ
واہر میں دل کو حکم ٹھہرانے کی تلقین نہ فرماتے۔ آپ کا ارشاد ہے:

استفت قلبك وان افتوك وافتوك وافتوك۔	اپنے دل سے فتوےٰ طلب کر۔ اگرچہ اس کے خلاف فتوےٰ دیں، اس کے خلاف فتوےٰ دیں، اس کے خلاف فتوےٰ دیں۔

اسی مضمون کو آنحضرتؐ نے یوں بیان فرمایا ہے:

لا يزال العبد يتقرب الىّ بالنوافل حتىٰ احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به۔	بندہ نوافل کے ذریعہ میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ میں اس کو چاہنے لگتا ہوں۔ اور جب میں اس کو چاہنے لگتا ہوں تو پھر اس کا وہ کان بن جاتا ہوں جس سے کہ وہ سنتا ہے۔

قلب سرچشمہ علوم و معارف ہے۔ علم اور علماء پر حضرت علیؓ کا آخری خطبہ

چنانچہ وہ لوگ جو اپنے کو عبادت و ذکر کے لئے وقف کر دیتے ہیں۔ اور بطریق مراقبۂ فکر میں غواصی کرتے ہیں۔ ان کو ایسے ایسے جواہر و رموز اور معانی دقیقہ پر اطلاع ہوتی ہے۔ کہ ان کو اگر کتب تفسیر میں ڈھونڈئیے تو نہیں ملیں گے۔ یہی حال علم المعاملہ اور علم المکاشفہ کا ہے کہ اصحاب ذکر و فکر کی جن اسرار تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے ان تک نہیں پہنچ پاتے۔ غرض دل وہ سمندر بے پایاں ہے اور اس کے علوم و اسرار کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ کوئی ان کے احاطہ پر قادر نہیں البتہ بقدر ظرف و مجاہدہ ہر ہر شخص کے لئے بہرہ مندی کی ایک متعین مقدار ضروری ہے۔

حضرت علیؓ نے ایک طویل بیان میں جو ان کی زندگی کا آخری بیان ہے۔ علمائے قلب و ذکر کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے:

القلوب اوعية وخيرها اوعاها للخير والناس	دل بمنزلہ ظروف کے ہیں۔ اور ان میں سے بہتر وہ ہے جس میں خیر کو

ثلاثة عالم ربانی ومتعلم علی سبیل النجاة
وهمج رعاع اتباع لکل ناعق یمیلون مع کل
ریح لم یستضیئوا بنور العلم ولم یلجئوا الی رکن
وثیق العلم خیر من المال العلم یحرسك و
انت تحرس المال والعلم یزکوا علی الانفاق
والمال ینقصه الانفاق والعلم دین یدان
به تکتسب به الطاعة فی حیاته وجمیل
الاحدوثة بعد وفاته العلم حاکم والمال
محکوم علیه ومنفعة المال تزول بزواله مات
خزان الاموال وهم احیاء والعلماء احیاء
باقون ما بقی الدهر ثم تنفس الصعداء
وقال ها ان ههنا علما جما لو وجدت له
حملة بل اجد طالبا غیر مامون یستعمل
بنعم الله علی اولیائه ویستظهر بحجته علی
خلقه او منقادا لاهل الحق لکن ینزرع الشك
فی قلبه باول عارض شبهة لا بصیرة له لا
ذا ولا ذاك او منهوما باللذات سلس القیاد
فی طلب الشهوات او مغری بجمع الاموال
والادخار منقاد الهوا اقرب شبها بالانعام
السائمة اللهم هکذا یموت العلم اذا مات
حاملوه ثم لا تخلوا الارض من قائم لله
بحجة اما ظاهر مکشوف واما خائف مقهور
لکیلا تبطل حجج الله تعالی وبیناته وکم و
این اولئك هم الاقلون عددا الاعظمون
قدرا اعیانهم مفقودة وامثالهم فی القلوب

بحفاظت رکھا جاتا ہے۔ لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم ربانی ہے،
دوسرا وہ طالب علم ہے جو نجات کی خاطر علم کا جویاں ہے اور تیسرے
درجے میں ان عوام کا نمبر آتا ہے جو ہر چیخ و پکار کے ساتھ ہو لیتے ہیں،
اور ہوا کے ہر ہر جھونکے کے ساتھ جھک جاتے ہیں۔ علم مال سے
کہیں بہتر ہے، کیونکہ علم تمہاری حفاظت کرتا ہے اور مال کی نگرانی
تمہیں کرنی پڑتی ہے علم خرچ کرنے پر بھی بڑھتا ہے، جبکہ مال خرچ
کرنے سے اور گھٹتا اور سمٹتا ہے۔ علم دین ہے جس کو مانا جاتا ہے،
زندگی میں اطاعت کا ذریعہ ہے اور زندگی کا بہترین ترکہ ہے، علم
حاکم و سلطان ہے اور مال محکوم علیہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا،
پھر مال کی منفعت عارضی ہے۔ مال و دولت کے محافظ انتقال
کر گئے۔ جبکہ علماء جب تک کہ زمانہ باقی ہے زندہ ہیں اور ہمیشہ
زندہ رہیں گے .... اتنا کہہ کر سرد آہ کھینچی اور فرمایا، یہاں علم کی
فراوانیاں موجود ہیں، کاش کوئی ان کا کوئی حامل ملتا۔ میں جن کو
پاتا ہوں یا تو وہ ایسے طالب علم ہیں جن پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔
کیونکہ یہ دین کو حصولِ دنیا کا ذریعہ ٹھہراتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے
بندوں پر اور اس کے اولیاء پر ظلم کی بحث سے خواہ مخواہ زیادتی
کرتے ہیں یا ایسے لوگ ہیں جو اہلِ حق کے منقاد تو ہیں لیکن ان کو
بصیرت حاصل نہیں۔ چنانچہ شک کے پہلے ہی ریلے سے ان کے
دلوں میں شکوک و شبہات کے شگاف پیدا ہو جاتے ہیں۔ یا
ایسے حضرات ملتے ہیں جو لذات پر فدا ہیں اور شہوات کی طلب
میں لگے ہوئے ہیں یا مال و دولت کے جمع کرنے اور سمیٹنے کا
ان میں عشق ہے۔ یہ ایسے بندۂ ہوا ہیں کہ ان کو جانور کہنا زیادہ
صحیح ہے۔ علم پر اسی طرح موت طاری ہوتی ہے کہ اس کے حاملین
مر جائیں اور زندہ نہ رہیں۔ لیکن اس پر بھی اللہ تعالیٰ کی زمین ان
لوگوں سے خالی نہیں رہتی۔ جو اس کی حجت کو قائم کرتے ہیں۔

موجودة يحفظ الله بهم حججه حتى
يودعوها من وراءهم ويزرعوها في
قلوب اشباههم هجم بهم العلم على
حقيقة الامر فباشروا روح اليقين
فاستلانوا ما استوعر منه المترفون
وانسوا بما استوحش منه الغافلون
صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة
بالمحل الاعلى اولئك اولياء الله عز و
جل من خلقه وامنائه وعماله في ارضه
والدعاة الى دينه، ثم بكى وقال وا
شوقاه الى رؤيتهم۔

ان کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ظاہر اور مکشوف ہوتے ہیں۔ اور یا خائف و مقہور تاکہ اللہ تعالےٰ کی حجت و دلیل باطل نہ ٹھہرے لیکن ایسے لوگوں کی تعداد دنیا میں کس قدر ہے؟ اور یہ کہاں رہتے ہیں؟ یہ تعداد میں کم ہیں لیکن رتبہ میں زیادہ ہیں۔ ان کے اجسام و شخصیتیں نظروں سے اوجھل ہیں لیکن ان کا پتہ تو دلوں میں موجود ہے انہیں کے ذریعہ اللہ تعالےٰ اپنے حجج و دلائل کی حفاظت کا اہتمام کرتا ہے تاآنکہ یہ حجج و دلائل کو اپنے اخلاف کے سپرد کر جائیں۔ اور اپنی طرح کے دلوں میں ان معارف کی تخم ریزی کر جائیں۔ علم ان کو حقیقتِ امر سے اطلاع دیتا ہے جس سے کہ یہ یقین کی رُوح کا براہِ راست سامنا کرتے ہیں۔ اس سے ان کی طبیعتیں نرم ہوتی ہیں۔ جبکہ مترفین اسی سے سخت ہوتے تھے۔ اور اس سے ان کو ایک طرح کا لگاؤ پیدا ہوتا ہے جبکہ غافل اس سے توحش محسوس کرتے تھے۔ یہ اپنے اجسام و ابدان سے تو بلاشبہ دُنیا میں رہتے ہیں۔ لیکن ان کی روحیں ملاءِ اعلیٰ سے وابستہ ہوتی ہیں۔ یہی وہ لوگ جو اولیاء اللہ ہیں جو اُس کے اُمنا اور عمّال ہیں۔ اور اس کے دین کی طرف لوگوں کو بُلانے والے ہیں، اتنا کہہ کر رو پڑے اور کہا ہائے ان لوگوں سے ملاقات کا کس قدر شوق ہے؟

حصول یقین اور تقویتِ یقین — **علماءِ حقیقی کا ایک خاصہ**

(۸) علماءِ حق کا ایک خاصہ حصولِ یقین اور تقویتِ یقین ہے۔ یعنی جہاں تک ان کی تگ و دو کا تعلق ہے پہلے یہ اوائلِ یقین سے بہرہ مند ہونے کی سعی کرتے ہیں۔ اس کے بعد یقین کے آخری مدارج کا انکشاف ان پر خود بخود بطریقِ قلب اور مجاہدہ ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جس کے متعلق آنحضرت نے فرمایا ہے:

الیقین ایمان کلہ — یقین پورا پورا ایمان ہے

تعلموا الیقین — یقین کی تعلیم حاصل کرو

مقصد یہ ہے کہ ہمیشہ ان لوگوں کے ساتھ نشست و برخاست رکھو جو اہلِ یقین ہیں۔ انہی کی باتیں سنو اور انہی کی اقتداء پر مواظبت اختیار کرو۔ جن کے دلوں کو شک و ریب کی خلش نے مجروح نہیں کیا۔ تاکہ یہی کیفیتیں تمہارے اندر پیدا ہوں۔ یقین کی قدر و قیمت کیا ہے، یہ جاننے کے لئے اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ اس کی تھوڑی مقدار بھی عملِ کثیر کے مقابلہ میں بہت ہے۔ چنانچہ آنحضرتؐ سے جب کہا گیا ہے کہ ایک آدمی ایسا ہے جو اعتقاد و یقین کے اعتبار کی نعمت سے تو مالا مال ہے لیکن کثرتِ معاصی نے اُسے گھیر رکھا ہے۔ تو آپؐ نے اس کے جواب میں فرمایا:

ما من آدمی الا وله ذنوب ولکن من کان غریزته العقل وسجیته الیقین لم تضره الذنوب لانه کلما اذنب تاب واستغفر وندم فتکفر ذنوبه ویبقی له فضل یدخل به الجنة۔

ہر آدمی کچھ نہ کچھ گناہوں کا مرتکب ہوتا ہے لیکن جس کی طبیعت سمجھ سوچ کی حامل ہے اور جس کی عادت میں یقین واذعان کے دواعی کو مانتا ہے۔ گناہ اس کو مضرت نہیں پہنچا سکتے۔ کیونکہ وہ جب بھی گناہ کا ارتکاب کریگا اس میں توبہ کا جذبہ ابھریگا اور یہ استغفار و ندامت کا اظہار کرنے پر مجبور ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا۔ مزید برآں اس کے لئے ایسے فضل کا اہتمام ہوگا جو اس کو جنت میں داخل کر دیگا۔

اسی حدیث کو آں حضرت نے ایک دوسری جگہ یوں ادا فرمایا ہے:

ان من اقل ما اوتیتم الیقین وعزیمة الصبر ومن اعطی حظه منهما لم یبال مافاته من قیام اللیل وصیام النهار۔

تمہیں کم سے کم جو عطا کیا گیا ہے وہ دو چیزیں ہیں یقین اور عزیمت صبر۔ اب اگر کسی کو ان دونوں سے کچھ بہرہ ملتا ہے تو یہ اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ قیام لیل اور صوم نہار سے کیا کیا چھوٹ گیا۔

یحیٰ بن معاذ کا کہنا ہے:

ان للتوحید نورا وللشرک نارا وان نور التوحید احرق السیئات الموحدین من نار الشرک لحسنات المشرکین۔

توحید میں ایک قسم کا نور ہے اور شرک میں ایک طرح کی آگ ہے اور توحید کا یہ نور جس قدر موحدین کی برائیوں کو جلا کر راکھ کر دینے کی صلاحیت رکھتا ہے اس درجہ شرک کی آگ مشرکین کے حسنات کو جلا ڈالنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

یقین کی حقیقت اور اس کے مقامات اربعہ۔ نور سے ان کی مراد یہی یقین ہے۔ قرآن نے بھی اس حقیقت کی طرف متعدد مقامات میں اشارہ کیا ہے کہ یقین ہی وہ رابطہ اور واسطہ ہے جس کی وجہ سے تمام نیکیاں اور سعادتیں ظہور پذیر ہو سکتی ہیں۔

اس مرحلہ پر پہلا سوال یہ سامنے آئے گا کہ خود یقین کیا ہے؟ اور اس کے قوی وضعیف ہونے کے کیا معنی ہیں تو اس کا سمجھنا اور اس کے بعد اس کی طلب وجستجو میں سرگرم ہونا نہایت ضروری ہے۔ کیونکہ جب تک اس کا نقشہ ذہن میں واضح نہیں ہو پائے گا اس وقت تک طلب وآرزو کے داعیے محرک نہیں ہونگے۔ اور اس کے لئے پہلے یہ جاننا چاہئے کہ یقین کا اطلاق چار مختلف معانی پر ہوتا ہے یا یہ کہ چار مقام ہیں:

اوّل۔ اگر خبر وگمان ایسے امر پر مشتمل ہو۔ کہ اس میں تصدیق وتکذیب کے امکانات برابر موجود ہوں تو اسے شک سے تعبیر کرینگے۔ مثلاً اگر آپ سے کوئی یہ پوچھ بیٹھے کہ فلاں شخص جو مجہول الحال ہے جنت میں جائے گا یا نہیں۔ تو آپ قطعیت کے ساتھ کوئی جواب نہیں دے پائیں گے۔ کیونکہ اس کا جنتی ہونا اتنا ہی ہے اور ممکن ہے جتنا کہ اس کا عدم جنتی ہو

ثانی۔ فرض کیجئے آپ کے سامنے ایک ایسا آدمی ہے جس کے صلاح وتقوے کے بارہ میں آپ کو علم ہے اور آپ کہہ سکتے ہیں کہ اگر اس کا خاتمہ اسی کیفیت پر ہو جائے تو یہ عقبیٰ کی سزا سے بچ جائے گا۔ لیکن کسی خفیہ لغزش اور معصیت کے امکان کے پیش نظر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مستوجب عقوبت ہو۔ اس حالت میں میلان نفس گو اس کی نجات کی طرف ہے۔ لیکن عقوبت و سزا کے امکان کو بھی جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ اس صورت میں فرق صرف یہ ہے کہ گمان نجات کو ترجیح حاصل ہے اور گمان عقوبت محض درجۂ امکان پر ہے۔

ثالث۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ نفس انسانی تصدیق کی طرف اس طرح مائل ہوتا ہے کہ اس کے مخالف پہلو کو ذہن قبول ہی نہیں کرتا۔ یہ معرفت اگرچہ محقق دلائل کی بنا پر اسے حاصل نہیں ہوتی۔ تاہم کچھ دوسرے اسباب و ذرائع سے اس طرح ذہن و قلب پر غلبہ پا لیتی ہے کہ اس میں تشکیک و تذبذب کے لئے گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اس کیفیت کو اعتقاد و مقارب للیقین کہتے ہیں۔ اس کی عمدہ مثال عوام کے معتقدات میں ملے گی کہ محض سماع و تقلید سے ان کو اپنے متبوع کا حق پر ہونا اسطرح معلوم ہے کہ اس میں خطر کا کوئی امکان ہی نہیں، حتیٰ کہ اگر آپ ان کو ان کی اعتقادی لغزشوں پر متنبہ بھی کریں تو یہ ماننے والے نہیں۔

رابع۔ معرفت حقیقی یا یقین کامل کا پورا پورا اطلاق اس حقیقت پر ہوتا ہے کہ بطریق برہان و دلائل یہ ثابت ہو جائے کہ جس چیز پر اعتقاد ہو جائے وہی صحیح ہے۔ بخلاف ازیں اس کے مخالف پہلو کے لئے کوئی وجہ جواز موجود نہیں۔

صوفیاء اور جمہور علماء کا تصوّر یقین۔ لیکن یقین کا یہ درجہ اس سے زیادہ مفہوم نہیں رکھتا کہ یہاں شک معدوم ہے یا یہ کہ جس چیز پر اعتقاد ہے اس میں شبہ ظن اور تخمین و گمان کی گنجائش نہیں یہ متکلمین کی تعبیر ہے فقہاء و صوفیاء اور جمہور علماء کا تصوّر دوسرا ہے۔ ان کے یقین کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ معتقدات میں شک کے دروازے بند ہوں اور احتمال و تخمین کے امکانات نہ پائے جائیں۔ بلکہ اس سے زیادہ ان کے ہاں اس حقیقت کا یقین ہے کہ اس میں شک و ریب کی دخل اندازیوں کو در خور اعتناء ہی نہ سمجھا جائے۔ اور نظر صرف غلبہ و استیلا پر ہو۔ یعنی دیکھا یہ جائے کہ آیا یقین دل پر مستولی ہے یا نہیں اور عقل و فہم پر اس درجہ یہ طاری ہے کہ نہیں کہ یہی حاکم اور متصرف ہو اور ساری عملی زندگی اسی کے تابع فرمان اور ماتحت ہو۔

یقین میں قوت وضعف کے مدارج ہیں۔ ایسا یقین کہ گویا یقین نہیں ہے

اس فرق کو یوں سمجھئے کہ دلائل کے نقطۂ نظر سے موت کی قطعیت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟ اس سے زیادہ حتمی و یقینی چیز اور کیا ہو سکتی ہے؟ لیکن اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا ایمان موت پر نہیں۔ یا یہ کہ وہ موت کے معاملے میں ضعیف الیقین ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موت اس کے دل پر مستولی نہیں۔ اور اس یقین کو اس کے دل میں یہ حیثیت حاصل نہیں کہ یہ متصرف اور مستحکم ہو سکے اور اس کی خواہشات کو عقبیٰ کے سانچے میں ڈھال سکے۔ اس فرق کو زیادہ صفائی اور وضاحت سے سمجھنے کے لئے اس حقیقت پر غور کیجئے کہ موت پر یقین رکھنے کے باوجود اور اس واقعہ سے ہر روز دوچار ہونے کے باوصف دونوں طرح کے لوگ برابر

پائے جاتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہیں جو اس سے متاثر ہیں اور اس کے تقاضوں کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں اور ایسے غفلت شعار بھی ہیں کہ اس پر یقین رکھنے کے باوجود اس کی طرف مطلق نہیں رکھتے اور اس کے لئے کوئی تیاری نہیں کرتے۔ ان میں اس درجہ غفلت وسہو ہے اور اتنی بے اعتنائی ہے کہ گویا یہ موت کے قائل ہی نہیں۔ یقین میں یہی درجہ کا وہ تفاوت ہے، جس کی بنا پر اس میں قوت وضعف کا فرق قائم کیا جاتا ہے اور اسی حقیقت کی طرف ایک صاحب نے ان حکیمانہ الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

مارایت یقینا لا شک فیہ اشبہ بشک لا یقین فیہ من الموت۔

میں نے موت کے لئے ایسا کوئی یقین نہیں پایا کہ جس میں شک نہ ہونے کے باوجود اسے شک سے تشابہ اور مماثلت ہو کہ گویا اسمیں یقین ہے ہی نہیں

یقین خفی اور یقین جلی۔ جب یقین کے اس رتبہ کی توضیح ہو چکی۔ تو اب یہ جاننا چاہیئے کہ جس طرح اس میں قوت وضعف کے مدارج ہیں۔ اسی طرح اس میں خفا و جلا کا ایک فرق ہے۔ ایک ایمان جلی ہوتا ہے اور ایک خفی۔ مثلاً جہاں تک تواتر کا تعلق ہے تم اس کو تسلیم کرتے ہو کہ مکہ مکرمہ ایک مقام ہے۔ مدینہ وفدک ایک متعین جگہ کا نام ہے۔ اور موسیٰ ویوشع اللہ تعالیٰ کے پیغمبر تھے لیکن ان دونوں میں تصدیق وتسلیم جس قدر جلی اور واضح اوّل الذکر میں ہے، اس درجہ ثانی الذکر میں نہیں۔ کیونکہ وہ اسباب ودواعی جن سے کہ یقین میں یہ وضوح پیدا ہوا ہے، وہ مکہ وفدک کے بارہ میں نسبتہً زیادہ قوی ہیں۔

بشیر احمد ڈار

گوتم بُدھ کا فلسفۂ اخلاق

عام طور پر مشہور ہے کہ گوتم کی زندگی، اس کا فلسفۂ حیات اور نظامِ اخلاق ہندومت کے خلاف ایک احتجاجی تحریک اور ردِّ عمل تھا۔ لیکن اگر اس تحریک جدید کا غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ گوتم بُدھ کے فلسفہ حیات میں وہی بنیادی تصورات کارفرما ہیں جو اس سے پہلے یا اس کے عہد میں اُپ نشد کے مفکرین و صوفیا نے بڑے شد و مد سے پیش کئے۔ اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ گوتم کی عظیم الشان شخصیت نے اس قدیم علمی و ثقافتی سرمایہ میں سے کچھ چیزیں جو اُسے اپنے معاصری تقاضوں کے مناسب نظر نہ آئیں حذف کر دیں یا انہیں قابلِ اعتنا نہ سمجھا یا اُن پر اُس طرح زور نہ دیا جس طرح اُپ نشدوں میں ان کا ذکر ہے، لیکن یہ حقیقت تو بہر حال قابلِ تسلیم ہے کہ اس کے تمام نظامِ فکر کی بنیاد انہی چند اصولوں پر ہے جو اس سے ماقبل آریہ قوم کے بلند ترین مفکرین نے پیش کئے تھے۔

اُپ نشد سنسکرت کے دو لفظوں سے مرکب ہے۔ اُپ بمعنی نزدیک اور شد بمعنی بیٹھنا، یعنی اُپ نشد ان تمام تعلیمات کا نچوڑ ہیں جو ایک صوفی منش اور حکیم اُستاد اپنے شاگرد یا شاگردوں کو حیاتِ انسانی کے اہم مسائل کی وضاحت کے سلسلے میں سمجھاتا تھا۔ ان کی کل تعداد ایک سو اسی ہے لیکن وہ کس زمانے میں مدوّن ہوئے اس کے متعلق کوئی آخری اور قطعی فیصلہ مشکل ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ وہ ۸۰۰ اور ۵۰۰ قبل مسیح کے درمیانی زمانے میں وجود میں آئے۔ ان کے بعض مصنّفین کے متعلق سوائے نام یا چند غیر واضح تفصیلات کے کچھ زیادہ معلوم نہیں۔ ان میں ایک یجنا ولکیا بہت مشہور ہے۔ اس کی مختصر سی زندگی کے حالات کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہوتا ہے کہ گوتم بُدھ نے جو دولت، شہرت اور سلطنت کو خیرباد کہہ کر ایک بھکاری اور بھکشو کی زندگی اختیار کی تو وہ کوئی ایک انوکھا قدم نہ تھا۔ ایسا اقدام اس سے پہلے آریہ مفکرین کا ایک مسلّمہ طریقہ تھا۔ چنانچہ یجنا ولکیا نے ایک دن اپنی خانگی زندگی ترک کر دینے کا فیصلہ کر لیا اور اس مقصد کے لئے اس نے اپنی کل جائداد اپنی دونوں بیویوں میں تقسیم کر دینی چاہی تاکہ ان کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ اس کی ایک بیوی نے کہا: اگر مجھے دنیا کی دولت حاصل ہو جائے تو کیا میں امر ہو سکتی ہوں؟ اس پر اس صوفی درویش نے جواب دیا: دولت تو انسان کو ابدی زندگی نہیں دے سکتی۔ یہ جواب سُن کر اس کی بیوی نے اس کے ساتھ جانے پر اصرار کیا تاکہ وہ بھی اس روحانی دولت سے اپنا دامن بھر سکے۔ ایسے انسانوں کی کمی نہ تھی جو دنیا کی دولت و آسائش، مادی وسائل کی فراوانی اور جسمانی لذّتوں سے محض اس لئے کنارہ کش ہو جانے پر ہر لمحہ تیار رہتے تاکہ انہیں حیاتِ انسانی کے چند ان اہم سوالوں کا جواب میسر

آسکے جن کی مبہم خلش انہیں ہر وقت بے چین کئے دیتی تھی۔۔۔

اُپ نشدوں میں یہ سوالات اور اُن کے جوابات سبھی درج ہیں چنانچہ ایک جگہ زندگی کے انہیں لاینحل مسئلوں کی طرف اشارہ موجود ہے: "ہم کہاں سے آئے ہیں؟ ہم کہاں رہ رہے ہیں اور آخر ہم نے کہاں جانا ہے؟ اگر تم برہما سے واقف ہو تو ہمیں بتاؤ کہ آخر کس کے حکم سے ہم اس دُنیا میں کبھی خوشی اور کبھی رنج والم کی زندگی بسر کرتے ہیں؟ حقیقی مؤثر یا تعلیلی قوّت کا اصلی و آخری مظہر کون ہے۔ زمانہ یا فطرت؟ کیا یہ کائنات بالکل ایک اندھی اور بہری مشیئت ہے یا کسی بنیادی مقصد کے زیر اثر کام کر رہی ہے؟ کیا اس کا حقیقی مؤثر وہی وجود ہے جسے پُرش کہتے ہیں جو روح اعلیٰ ہے؟"

ایک دوسری جگہ (میتری اُپنشد) میں ایک بادشاہ کا ذکر ہے جس نے ایسے ہی مسائل کے ہاتھوں اپنی سلطنت کو چھوڑ کر جنگلوں کی راہ لی اور ریاضت شروع کی۔ کئی سالوں کی تپسیا کے بعد ایک دن اسے ایک راہب ملا جو کائنات کے پوشیدہ رازوں سے باخبر تھا۔ بادشاہ نے اس سے التجا کی تو اس نے گول مول جواب دے کر ٹالنے کی کوشش کی، لیکن جب اس نے سائل کا انتہائی ذوق و شوق دیکھا تو انسانی روح کے متعلق یوں گویا ہُوا:

"یہ انسانی جسم ہڈیوں، گوشت، پوست، خون وغیرہ کے مجموعہ کا نام ہے اور اس کی زندگی چند لمحوں سے زیادہ نہیں۔ ایسی حالت میں خواہشات کی غلامی کیسی حقیر چیز ہے؟

یہ انسان جو ہر لمحہ اپنے حیوانی مطالبات کی تسکین میں لگا رہتا ہے، جو غصہ، لالچ، ڈر، نا اُمیدی، جُدائی، بھوک، پیاس، بڑھاپا، موت، بیماری اور غم و رنج کا شکار ہے۔ خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے؟

اس کائنات کی طرف دیکھو جو ان چھوٹے چھوٹے کیڑے مکوڑوں کی طرح پیدا ہوتی ہے اور مر جاتی ہے...

یہ سمندر جو اپنی وسعت اور گہرائی کے لحاظ سے ہمیشہ قائم رہنے والے معلوم ہوتے ہیں ایک دن خشک ہو جانے والے ہیں، پہاڑوں کی یہ بلند و بالا چوٹیاں، ستاروں کی یہ پیہم گردش، ہواؤں کا چلنا، چاند اور سورج یہ سبھی چیزیں چند لمحوں کے مہمان ہیں! زندگی کے اس مسلسل اور بے فائدہ چکر میں آخر انسان خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے جبکہ اسے علم ہے کہ ایسی حیوانی زندگی اختیار کرنے سے وہ آواگون کے چکر سے نجات حاصل نہیں کر سکتا؟"

اس کا راز کیا ہے؟ اور اس کا ذریعہ کون سا ہے؟ رگ وید میں عام طور پر آفاق پر زور دیا جاتا رہا۔ اگر تم اس راز سے واقف ہونا چاہتے ہو تو اپنے اردگرد اس کائنات کا مطالعہ کرو جو دن رات کے چوبیس گھنٹے تمہارے سامنے اپنے رازِ سربستہ کھولنے پر آمادہ ہے۔ لیکن اُپنشدوں نے آفاق کی بجائے انفس کو بہتر اور زیادہ صحیح راستہ سمجھا۔ ان کے نزدیک یہ کائنات خاموش ہے، بے مقصد ہے، ظالم ہے۔ جب تک اس کی طرف سے آنکھیں اور دیگر حواس کو بند نہ کیا جائے رازِ سربستہ کا انکشاف ممکن نہیں ع

"لب بہ بند و چشم بند و گوش بند"

ہی ایک صحیح راستہ ہے حقیقت کا جلوہ اس آسمان وزمین میں نہیں بلکہ قلب کی گہرائیوں میں مضمر ہے، انسان کا قلب وہ سوراخ ہے جس میں سے کائنات اور حقیقت ازلی کا نظارہ کیا جا سکتا ہے، یہ بیرونی اور خارجی نہیں بلکہ اندرونی اور قلبی آکاش ہے جو ہمارے سوالات کا جواب دے سکتا ہے جب وہ اس منزل کی طرف رواں دواں چلتا ہے تو اسے احساس ہوتا ہے کہ انسانی روح اور روح ازلی ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ ایک گورو نے اپنے مرید سے کہا:

"انجیر کا ایک دانہ لاؤ"

"یہ لیجئے"

"اسے کاٹو"

"لیجئے، میں نے کاٹ ڈالا ہے"

"اس میں تم کیا دیکھتے ہو؟"

"صرف چند چھوٹے بیج ہیں"

"ایک بیج کو لے کر اسے کاٹو"

"لیجئے میں نے کاٹ ڈالا ہے"

"اب تم کیا دیکھتے ہو؟"

"کچھ بھی نہیں!"

"سنو، پیارے بیٹے، یہی نظر نہ آنے والی چیز، یہی بسیط شے جس کے متعلق تم نے کہہ دیا کہ کچھ بھی نہیں، اسی بسیط اور غیر مرئی چیز سے یہ بڑا درخت پیدا ہوا، بڑھا اور پھل لایا۔ اے میرے پیارے بیٹے، یقین رکھو کہ ویسی ہی بسیط اور غیر مرئی "حقیقت" ہے جو اس تمام کائنات کی روح ہے۔ یہی رازِ حقیقت ہے۔ یہی آتما ہے۔ تت توام اسی — یہی تم ہو، اے میرے بیٹے!"

اسی راز کے جاننے پر نجات کا امکان ہے۔ جو شخص اس زندگی کے ظاہری اور مادی پہلوؤں کی خیرگی سے متاثر ہو کر حقیقت سے بے نیاز ہو گیا اس کے لئے سوائے آواگون کے چکر کے اور کوئی راستہ نہیں۔ وہ ایک نہیں، ہزاروں موتوں سے گزر کر بھی حیاتِ ابدی نہیں پا سکے گا اور اسی طرح سنسار میں مختلف شکلوں میں چکر لگاتا رہے گا۔ نجات کا راستہ صرف ایک ہے — زندگی اور اس کے مادی لوازمات سے گریز، تپسیا اور حقیقت مطلقہ اور صداقت کا علم۔ اس کے بعد وہ زندگی اور موت کے ظالمانہ پنجے سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائے گا اور ایک امر زندگی کا حامل۔ لیکن کیا اس زندگی کو ہم زندگی کہہ سکتے ہیں؟ کیا یہ ابدی موت تو نہیں؟ اپنشدوں پر اگر اعتماد کیا جائے تو نجات یافتہ حالت زندگی کی بجائے ابدی موت کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ جس طرح ایک بہتا ہوا دریا آخر کار سمندر کی وسعت اور گہرائی میں جا کر ختم ہو جاتا ہے، اپنے وجود اور

تشخص سے ہمیشہ کے لئے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اسی طرح دانا اور حکیم اپنے اصلی مرکز میں جاکر مدغم ہو جاتا ہے، اس کا نام اور شکل و روپ، اس کی خودی اور انفرادیت، اس کی ہر چیز جس کی بنا پر وہ اپنے آپ کو "میں" سے پکار سکتا ہے، ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ یہی ابدی سکون ــــ جس میں نہ حرارت ہے نہ تگ و دو، نہ حرکت نہ تڑپ، جو ہر اس چیز اور کیفیت سے خالی اور عاری ہے جس کو ہم "زندگی" کے نام سے پکارتے اور جانتے ہیں، جہاں مطلق خاموشی، بے حسی اور لاعلمی طاری ہے اور جہاں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے کا احساس بھی موجود نہ ہو ــــ اس ابدی سکون یعنی ہمیشگی کی موت ہی انسان کی نجات ہے اور یہی ان کے خیال میں ہر دانا حکیم کا آخری مطمح نظر اور غایت منزل۔

لیکن جہاں ایسے بلند پایہ تصورات لوگوں کی زندگیوں پر اثر انداز تھے وہاں دوسری طرف مذہبی زندگی کی ظاہریت پرستی اور مادی زندگی کی کشش و دلچسپیاں بھی ہر جگہ نمایاں تھیں۔ مندروں کے پجاریوں اور برہمنوں نے مذہب کو اپنی خواہشات کا غلام بنا رکھا تھا اور روحانیت کی بجائے لوگوں کی توجہ اس کے ظاہری رسوم اور قربانیوں پر مرکوز کر دی تھی۔ ایسے ہی ظاہر پرست علماء کے متعلق اپنشدوں نے بہت سخت الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ یہ علماء ان کتوں کی مانند ہیں جو ایک دوسرے کے پیچھے قطار در قطار شہروں اور دیہاتوں میں چکر لگا رہے ہوں اور ان کی زبان پر ہر وقت یہی کلمات ہوں: "اوم، آؤ کھائیں، اوم، آؤ پئیں!" مہاتما بدھ کی پیدائش سے قبل اور ان کی شروع زندگی میں بھی مختلف قسم کے ایسے رجحانات ظاہر ہو رہے تھے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام اور خواص میں ایک طرح کی روحانی بے چینی و کسک سی محسوس ہو رہی تھی؛ لوگ علماء کی ظاہر پرستی اور جمود سے تنگ آکر خود مذہب سے برگشتہ ہو چکے تھے اور ویدوں اور اپنشد، خدا، اور اخلاق سب سے بیزاری کا اعلان کر رہے تھے۔ اس ذہنی نراج اور اخلاقی شکوک و شبہات کو سیاسی بے چینی اور فقدان امن نے اور ہوا دی۔ ہر طرف سے احتجاج کی آوازیں بلند تھیں۔ چنانچہ بدھوں کی ایک کتاب میں مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے: "ان امیروں کو دیکھو جنہوں نے بے وقوفی سے اتنی دولت جمع کر رکھی ہے اور جس میں سے وہ غریبوں اور ناداروں کو کچھ دینا پسند نہیں کرتے بلکہ اور زیادہ دولت اکٹھی کرنے اور چند روزہ زندگی کو عیش و عشرت سے بسر کرنے پر تلے بیٹھے ہیں۔ ان بادشاہوں کو دیکھو جن کی سلطنت کافی وسیع ہے اور جس کا انتظام بھی انسے تسلی بخش نہیں ہو سکتا لیکن اس کے باوجود ان کی حرص و آز کی انتہا یہ ہے کہ وہ سلطنت کی توسیع میں ہر جائز و ناجائز طریقہ سے گریز نہیں کرتے۔ لیکن ان کا انجام کیا ہے؟ محض موت جس کے بعد نہ ان کی دولت، نہ حشمت، نہ اولاد اور نہ احباب کسی کام آسکتے ہیں۔"

جب گوتم جوان ہوا اس وقت تمام شمالی ہندوستان میں سوفسطائی گروہ پھیلا ہوا تھا۔ اس مذہب کے لوگ عام طور پر مادیت کے حامی ہوتے تھے اور ان کا کام بحث مباحثہ اور مناظرہ تھا۔ وہ شہر بہ شہر اور قریہ بہ قریہ پھرتے اور تمام مخالفوں کو مناظرہ کی دعوت دیتے۔ ان میں سے بعض منطق کی تعلیم دیتے تھے اور ان کا دعوےٰ تھا کہ سیاہ کو سفید اور سفید

کو سیاہ ثابت کرنا ایک فن اور علم ہے کیونکہ درحقیقت نہ کوئی شے اصلاً سیاہ ہے اور نہ سفید، نہ خدا ہے اور نہ نیک و بد کی کوئی مطلق تمیز۔ ان مناظرہ بازوں کی گرم بازاری کا یہ حال تھا کہ ہر بڑے شہر میں ان کے لئے عالی شان مکان بنے ہوئے تھے جہاں ان کی بہت آؤ بھگت اور تواضع ہوتی تھی۔ ان سوفسطائی مناظرہ بازوں میں برہسپتی سب سے زیادہ مشہور تھا جس کے چند اقوال منقول ہیں جن میں اس نے خدا، جنت، ابدی زندگی، اخلاق، علمائے مذہب سب کا تمسخر اڑایا ہے۔ فلسفۂ مادیت کا سرگروہ چارواک اسی سوفسطائی گروہ کی تیار کردہ زمین کی پیداوار تھا۔ اس حکیم کے نزدیک یہ کائنات خود بخود پیدا ہوئی اور موت کے بعد کوئی اور زندگی کا امکان نہیں۔ یہ حواس ہمارے تمام علوم کا سرچشمہ ہیں ——— اور ان کے علاوہ اور کوئی ذریعہ علم ہمارے پاس نہیں۔ نفس انسانی خالص مادہ ہے اور روح کا کوئی وجود نہیں۔ مذہب اور دین صرف چند سرپھرے اشخاص کا ڈھکوسلہ ہے۔ فطرت نیکی اور بدی میں کوئی امتیاز نہیں کرتی، سورج ہوا اور پانی سب انسانوں کے لئے عام ہیں۔ جذبات اور خواہشات پر قابو پانے کی نہ کوئی ضرورت ہے اور نہ فائدہ۔ زندگی کا مقصد زندگی اور خوشی ہے۔

اس غیر مستقیم ماحول میں مہاویر اور گوتم پیدا ہوئے اور چارواک کے مادی فلسفہ کی اسے کامیابی سمجھئے کہ ان دونوں مذاہب نے "خدا" اور "روح" کے تصورات کو اپنے نظام میں گھسنے نہ دیا۔ یہ مذہب ہوتے ہوئے بھی لامذہبیت کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ دونوں میں ایک اور اہم بات بھی مشترک ہے۔ گوتم اور مہاویر دونوں برہمن نہ تھے۔ بلکہ کشتری تھے۔ جس واقعہ سے بعض مغربی مؤرخین اور نقاد یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ دونوں تحریکیں گویا برہمنوں کے خصوصی اختیارات کے خلاف ایک طرح کی بغاوت تھیں۔ اس کے علاوہ ایک اور چیز قابل غور ہے۔ ان دونوں کے اولیں پیرو برہمن اور امیر طبقہ سے آئے۔ یہ واقعہ خود تعجب انگیز ہے کیونکہ جہاں تک دینی تاریخ کے صفحات سے معلوم ہوتا ہے پیغمبروں کے اوّلیں پیرو عموماً نچلے درجے کے لوگ ہوتے تھے۔ ایک اصلاحی تحریک کی ضرورت قوم کو ہوتی ہی اس وقت ہے جب اس کے علما رجامد اور جاہ پسند ہو جائیں اور اس کے امرا عیاشی اور زرکشی میں مبتلا ہوں اور اس طرح دونوں گروہ دین اور دنیا کے نام پر عوام کا خون چوس رہے ہوں۔ چنانچہ قرآن نے بار بار ان چیزوں کو دہرایا کہ قوموں کی تباہی کا عمومی باعث ان کے امیروں کی عیاشیاں اور حق فراموشی ہوتا ہے:

واذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا فحق علیھا القول فدمرناھا تدمیرا۔	جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اس کے عیش پرست اور خوشحال لوگوں کو حکم دیتے ہیں پس وہ جی بھر کر فسق و فجور کرتے ہیں، پھر ان پر ہمارا قول پورا ہو جاتا ہے پس ہم ان کی اینٹ سے اینٹ بجا دیتے ہیں۔

اس طرح حضرت نوح کے ذکر میں اس چیز کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ آپ کے پیرو عوام میں سے تھے جن کو امرا ذلیل

سمجھتے تھے اور اسی لئے حضرت نوح کی پیروی سے گریز کرتے تھے:

فقال الملاء الذین کفروا من قومہ ما نراک الا بشرا مثلنا وما نراک اتبعک الا الذین ھم اراذلنا بادی الرای۔

نوح کی قوم کے سرداروں نے جو کافر تھے یہ دلیل پیش کی کہ ہم تجھے اپنے ہی جیسا ایک انسان پاتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تیرے ماننے والے وہی لوگ ہیں جو ہم میں سے سب سے زیادہ ذلیل وخوار اور پست ہیں۔

حضرت عیسیٰ کے اوّلیں ماننے والے حواری سب معمولی طبقے کے ماہی گیر اور مزدور پیشہ لوگ تھے۔ اسی طرح قیصر روم نے جب آں حضرت کے متعلق ابوسفیان سے مختلف سوالات کئے تو ان میں سے ایک سوال یہی تھا کہ اس کے پیروؤں کی کثیر تعداد کس طبقے سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ابوسفیان نے اپنی طرف سے بڑی حقارت سے یہ جواب دیا کہ نچلے طبقے کے آدمی زیادہ ہیں تو ہرقل نے کہا کہ ایک صحیح پیغمبر کے پیرو ایسے ہی ہو سکتے ہیں۔ ان تمام تاریخی واقعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو گوتم بدھ اور مہاویر کے ابتدائی مریدین کی کثرت کا علماء اور امراء سے ہونا تعجب انگیز ضرور ہے۔

گوتم بدھ جس کا اصلی نام سدھارتھ تھا تقریباً ۵۶۷ قبل مسیح میں کپل وستو میں پیدا ہوا جو بنارس سے تقریباً ۱۳۰ میل شمال کی طرف واقع تھا۔ اس کی زندگی کے حالات مشہور ہیں۔ جب وہ ۲۹ برس کا ہوا تو اس نے تاج وتخت کو ترک کرنے کا فیصلہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دیوتا اس کے سامنے مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ ایک بوڑھا شخص جو عمر کے بوجھ سے خمیدہ کمر ہو چکا تھا، ایک بیمار، ایک سڑی ہوئی لاش۔ بعض روایات میں مذکور ہے کہ یہ خارجی دنیا کے تجربات نہ تھے بلکہ محض ذہنی تصورات تھے۔ غرض حقیقت کچھ بھی ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہر قسم کی فراوانی اور عیش وآرام کے باوجود گوتم کا ذہن ان سے سکون حاصل نہ کر سکا۔ دل کا اطمینان مال و دولت کی کثرت یا قلت پر منحصر نہیں بلکہ زندگی کے روزمرّہ اور بنیادی سوالات کے تشفی بخش جوابات سے حاصل ہوتا ہے ——— بعض دفعہ ایک حساس دل اور بیدار مغز انسان کے لئے زندگی کے معمولی واقعات بھی بے اطمینانی کا موجب ہو جاتے ہیں۔ کلدان کا ہر شخص ہر روز ستاروں، چاند اور سورج کے بڑھاؤ چڑھاؤ کا مطالعہ کرتا تھا لیکن کسی کے دل میں وہ سوالات اور وہ ذہنی بے چینی پیدا نہ ہو سکی جس نے حضرت ابراہیم کو کئی دنوں تک بے چین رکھا۔ زندگی کی گہما گہمی باوجود اور ظاہری شان ودولت کے ہوتے ہوئے بھی انسان مصیبت میں کیوں مبتلا ہیں؟ کیا کوئی ذریعۂ نجات ہے؟ حضرت ابراہیم اپنے ذہنی غور وفکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ آفلین کی محبت دراصل تمام بیماریوں کی جڑ ہے اور اس سے نجات ایک حی وقائم خدا سے لو لگانے میں ہے۔ ہر چیز جو غروب ہو جاتی ہے، جس کی زندگی اور حیات کا دارومدار چند لمحوں سے زیادہ نہیں، ہر وہ شے جو پائیداری اور استحکام سے محروم ہو انسان کی محبوب نہیں ہونی چاہیئے اور وہ کونسی چیز ہے جو اس دائرہ سے خارج ہے؟ مال، دولت، بیوی، بچے، عزت، شہرت، تندرستی، غرض ہر چیز آفلین میں آجاتی ہے اور اس لئے آن سے

کو خلاصی کرانا ہی حقیقی نجات کا راستہ ہے۔ لا احب الآفلین۔ اسی طرح گوتم بدھ نے ان تمام بتکدہ ہائے تصورات سے نجات حاصل کرنی چاہی۔ موت، بیماری، بڑھاپا یہ کن چیزوں کی طرف اشارے ہیں؟ اس طرف کہ انسانی زندگی جس سے ہر انسان بلا وجہ چمٹا ہوا ہے ایک ناپائدار حقیقت ہے، آنی و فانی ہے۔ اس لئے اس کو مقصودِ حیات بنانا ہی بنیادی بیماری ہے اور نجات کا راستہ صرف اس راز سے واقف ہونے میں مضمر ہے کہ آفلین کی محبت کو دل سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نکال دیا جائے۔

ہرکہ در اقلیم لا آباد شد　　　فارغ از بند زن و اولاد شد

لیکن اس سلبی نتیجہ پر پہنچنے تک تو گوتم بدھ اور حضرت خلیل کا طریقۂ کار مشترک تھا مگر جب اس نفی کے بعد مثبت قدم اٹھانے کا مسئلہ پیش آیا تو ان کے نظریات میں بُعد المشرقین پیدا ہو جاتا ہے اور یہیں سے ان کے راستے دو مختلف سمتوں میں بٹ جاتے ہیں۔ "لا" کہنا زندگی کی حرکت کے لئے ضروری ہے لیکن یہ صرف پہلا اہم قدم ہے، ہنگامہ کے بغیر انسان کوئی تخلیقی کارنامہ سرانجام نہیں دے سکتا۔

درجہاں آغاز کار از حرف لاست　　　ایں نخستیں منزل مردِ خداست

لیکن بُدھ کا فلسفۂ حیات لا کے بعد الا، نفی کے بعد اثبات سے عاری ہے۔ اگر آپ بصد کاوش الا کی تلاش میں کامیاب ہو بھی جائیں تو یہ الا محض بے رنگ سیلے صفات، بے حقیقت نظر آئے گا جو الا ہوتے ہوئے بھی لا کا لبادہ اوڑھے ہوئے ہے۔

او بہ لا درماند و تا الا نرفت　　　از مقامِ عبدہٗ بیگانہ رفت

جب گوتم دولت، سلطنت، زن و اولاد کے بندھن توڑ کر اقلیم لا میں آباد ہوا تو اسے لامحالہ الا کی تلاش درپیش ہوئی اور اس مقصد کے لئے اس نے سب سے پہلے ایک برہمن سادھو کی شاگردی اختیار کی جو بندھیاچل کے پہاڑوں میں مختلف شاگردوں کے ساتھ حقیقت کی تلاش میں مشغول تھا۔ اس کی زیرِ ہدایت گوتم نے تمام مقدس کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور ہر قسم کی ریاضت کی۔ لیکن چند سالوں کی رفاقت، مطالعہ اور محنت کے بعد گوتم کو اپنی ناکامی کا احساس ہوا۔ اگرچہ اس پُر فضا ماحول میں رہتے ہوئے جزوی اطمینان اسے ضرور نصیب ہوا لیکن بنیادی سوالات کا جواب اور دل کی کسک جوں کے توں رہے۔ مجاہدات سے اسے اعلیٰ مقامات طے کرنے میں کامیابی تو ضرور ہوئی اور زخموں کی شدت مندمل بھی ہوتی معلوم ہوئی لیکن بہت جلد اسے احساس ہوا کہ اسے اندمال کی ضرورت نہیں بلکہ زخموں کی اصل بیماری کو جڑ سے اکھیڑنا ہے اور یہی وہ چیز تھی جو وہ حاصل نہ کر سکا۔ وہ اوپرا اور سطحی علاج نہ چاہتا تھا۔ اسے تو بیماری کے اصلی وجوہ کی تلاش تھی تاکہ ان کو ہمیشہ کے لئے ختم کیا جا سکے۔ اس کے بعد وہ ایک دوسرے استاد کے پاس پہنچا، لیکن وہاں بھی کچھ مدت کے بعد اسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ یہ دونوں برہمن قدیم ہندو دینی اور فلسفیانہ تصورات کے مختلف مذاہب سے تعلق رکھتے تھے۔ جو مختلف چھ مدارس فکر آج ہندوؤں

نیں مروج ہیں وہ تو بہت بعد کی پیداوار ہیں، گوتم کے زمانے میں صرف ان کی ابتدا ہوئی تھی اور مختلف لوگ اپنے اپنے نقطۂ نگاہ سے زندگی کے مسائل پر رائے زنی کیا کرتے تھے۔ اس طرح گویا گوتم نے ان دو استادوں سے ان تمام مختلف نظریاتِ فکر کا مطالعہ کر لیا جو اس کے زمانے میں مروج تھے اور جو بعد میں ہندومت کا جزو قرار پائے۔ گوتم کی ناکامی کا مطلب گویا یہ تھا کہ ویدوں اور اپنشدوں کی مروجہ تشریح اس کے نزدیک قابلِ قبول نہیں تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ان علمی جواہر ریزوں کو اس نے بالکل درخورِ اعتنا نہیں سمجھا بالکل غلط ہے کیونکہ جو نظامِ اخلاق گوتم بدھ کے نام سے مشہور ہے اور جس فلسفۂ حیات کی طرح اس نے ڈالی، وہ تمام انہی کتبِ مقدسہ پر مبنی ہے اور اسی سرچشمہ سے سیراب ہے۔ اگرچہ یہ چیز بھی اپنی جگہ ناقابلِ تردید ہے کہ اس کی عظیم الشان شخصیت اس محدود دائرہ میں محصور نہ رہ سکی اور اس نے ہندوستان کے مختلف نظام ہائے فکر میں اپنے لئے ایک علیحدہ اور مستقل جگہ پیدا کر لی۔

کیا ریاضت اور تپسیا سے روشنی میسر آسکے گی؟ کیا یہ انسانی جسم اس روحانی نور کے راستے میں تو رکاوٹ نہیں؟ گوتم کے دل میں اس خیال کا آنا تھا کہ اس نے فیصلہ کر لیا کہ وہ اب کسی استاد اور گورو کے پاس جانے کی بجائے اس نظریہ کو آزمائے گا۔ اگر خالص علمی مشاغل اور فلسفیانہ تفکرِ حیات کی پیچیدہ گتھیوں کو نہیں سلجھا سکتے تو شاید عملی ریاضت اور مجاہدات آنکھوں سے پردہ اٹھائیں۔ اگر قیل و قال، عقل و تدبر سے گوہرِ مقصود ہاتھ نہیں آیا تو ممکن ہے کہ اس راستے سے ہی آبِ حیات تک پہنچنے کا امکان پیدا ہو جائے۔ اس فیصلہ کے بعد گوتم چپ چاپ روانہ ہوا اور جہاں آج کل بدھ گیا کا مندر ہے وہاں اُرویلا کے جنگلوں میں نیا تجربہ شروع کیا۔ اس زمانے میں یہ عقیدہ تھا کہ ریاضت سے انسان میں مافوق الفطرت طاقتیں اور گہری نظر پیدا ہو جاتی ہے۔ گوتم نے کھانا پینا اتنا کم کر دیا کہ اس کا جسم محض ہڈیوں کا ڈھانچا رہ گیا اور اس حالت میں ہلنا جُلنا اُٹھنا بیٹھنا ممکن نہ رہا۔ پانچ سادھو اس کی ریاضت کو دیکھ کر اس کے گرد جمع ہو گئے تھے اور انہیں بجا اُمید تھی کہ گوتم چند ہی دنوں میں مہاتما کے درجہ تک پہنچ جائے گا لیکن بدقسمتی سے گوتم کو یہ ریاضت بالکل راس نہ آئی۔ وہ خدائی فرمانروائی اور فوق الانسانی طاقتوں کا خواہشمند نہ تھا جو اس طریقہ پر قناعت کر لیتا، اسے تو انسانی زندگی کے روزمرہ کے مسائل سے دلچسپی تھی۔ وہ قوت اور معجزے نہ چاہتا تھا وہ حیات کی جو اس کے نزدیک ہمہ تن سوال تھی پیچیدہ گتھی حل کرنا چاہتا تھا اور یہی وہ مقصد تھا جو اس طرزِ زندگی سے حاصل نہ ہو سکا۔ ایک دن اسی ذہنی کشمکش میں مبتلا وہ اپنی جگہ سے اُٹھا اور گر پڑا۔ اس کے ساتھیوں نے سمجھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا لیکن انسانوں کی خوش قسمتی تھی کہ گوتم اس مرحلے سے جانبر ہوا۔ اس کے بعد اس نے فیصلہ کیا کہ وہ دوبارہ کھانا کھائے گا اور معمول کی زندگی بسر کرے گا۔ اس وقت ایک عورت دودھ اور چاول لے کر آئی اور گوتم نے کھا لئے۔ جب ان پانچوں شخصوں نے گوتم کو کھانا کھاتے دیکھا تو وہ اس کی تپسیا کے مفید نتائج سے نا اُمید ہو کر لوٹ گئے۔ لیکن گوتم کے لئے حقیقت ابھی تک اتنی ہی دور تھی جتنا پہلے اور زندگی اسی طرح ہمہ تن سوال۔ چھ سال کی جسمانی ریاضت کے بعد وہ اس صداقت کو پا چکا تھا کہ

اس کے مقصد کے لئے یہ طریقۂ کار بالکل لایعنی ہے۔ دولت و ثروت، علمی مباحث اور فلسفیانہ افکار، صوفیانہ مجاہدات سبھی کو آزمایا گیا اور سب بے کار ثابت ہوئے۔ اس کے بعد اس نے ایک درخت کے نیچے ڈیرا جمایا اور مراقبہ اور عبادت شروع کی۔ اس دفعہ اس نے تہیہ کر لیا کہ جب تک وہ اپنا مقصد حاصل نہیں کرے گا یہاں سے نہیں اُٹھے گا۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ سات ہفتے کے بعد اسے روشنی نظر آئی جس کے بعد اس کی ذہنی کش مکش ختم ہو گئی، اس کے سب سوالوں کا جواب مل گیا، انسانی زندگی کی تمام لاینحل گتھیاں سلجھ گئیں اور گوتم صحیح معنوں میں "بدھ" یعنی نور سے منور ہو گیا۔ کئی سالوں کی انتہائی محنت کے بعد گوتم اپنے مقصد میں کامیاب ہُوا۔

لیکن یہ روشنی جس کا گوتم نے دعویٰ کیا آخر کیا چیز تھی؟ جب ہم پڑھتے ہیں کہ اس نے آریاؤں کے تمام فکری اور حکیمانہ ورثے کو حاصل کر لیا اور وہ بھی اپنے زمانے کے بہترین استادوں سے اور اس کے باوجود اس کے قلب کو اطمینان نصیب نہ ہُوا، اس کا ذہنی انتشار رفع نہ ہو سکا، اس کے سوالات کا تشفی بخش جواب نہ مل سکا، تو آخر اس "روشنی" میں وہ کون سی خصوصیت تھی جس نے تمام مسائل کی گرہیں ایک ایک کر کے کھول دیں اور وہ رازِ حیات سے باخبر ہو گیا؟ اس واقعہ سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک دن اس کے قلب میں روشنی پیدا ہو گئی جس سے اسے وہ اطمینانِ قلب حاصل ہو گیا جس کی اسے مدتوں سے خواہش تھی۔ یہ کیفیت کوئی گوتم سے مخصوص نہیں۔ تمام قوموں کا صوفیانہ لٹریچر اس طرح کے تجربات سے بھرا ہُوا ہے۔ اگر اس سلسلے میں گوتم اور غزالی کا مقابلہ کیا جائے تو کئی حیثیتوں میں ان کی زندگی اور تجربات میں مماثلت نظر آئے گی۔ دونوں اپنی علمی روایات سے پورے طور پر بہرہ ور تھے اور ان کا یہ اکتساب کوئی معمولی درجے کا نہ تھا بلکہ خالص علمی اور ناقدانہ۔ دونوں کو محسوس ہو رہا تھا کہ وہ خود اور ان کی قوم ایک عمیق اخلاقی گراوٹ میں مبتلا ہیں جس سے نکلنے کے لئے خالصۃً ایک اخلاقی طریقۂ کار اختیار کیا جانا ضروری ہے۔ دونوں کافی عرصہ تک اس ذہنی کش مکش میں مبتلا رہے اور صحیح راستے کی تلاش میں اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ لٹریچر کا مطالعہ بھی کیا لیکن اس میں انہیں سوائے مایوسی اور ناکامی کے اور کچھ ہاتھ نہ آیا۔ اس کے بعد وہی مراقبات اور مجاہدات جس کے نتیجہ میں دونوں کے دل میں روشنی دکھائی دی اور اس کے ساتھ ہی تمام لاینحل مسائل حل ہو گئے۔ منقذ میں اسی ذہنی اور قلبی بیماری کا ذکر کرنے کے بعد غزالی کہتے ہیں کہ اس بیماری سے نجات اس نور سے ہوئی جو حضرت حق سبحانہٗ نے میرے دل میں ڈالا تھا اور یہی نور اکثر عرفانی امور کی تالی اور کنجی ہے۔ پس جس شخص نے یہ گمان کیا کہ کشفِ حقائق صرف دلائل (علمی) پر موقوف و منحصر ہے اس نے اللہ کی رحمت وسیع کو تنگ و محدود کر دیا۔ جب حضرت رسول کریم سے شرحِ صدر کے معنی پوچھے گئے جس کا ذکر مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں ہے:

فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام۔ — جب خدا کسی کو ہدایت دینا چاہتا ہے تو وہ اس کا قلب اسلام کے لئے کھول دیتا ہے

تو آں حضرت نے فرمایا:

ھو نور یقذفہ اللہ تعالیٰ فی القلب — وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالےٰ دل میں ڈال دیتا ہے

پھر پوچھا گیا کہ اس کی علامت کیا ہے؟ آں حضرت نے فرمایا:

التجافی عن دار الغرور و الانابۃ الی دار الخلود۔ — دنیا سے مُنہ پھیرنا جو دارِ غرور ہے اور عاقبت کی طرف رجوع کرنا جو دارِ پائدار ہے۔

اور یہی مطلب ہے اُس حدیث کا جس میں آں حضرت نے فرمایا:

ان اللہ تعالیٰ خلق الخلق فی ظلمۃ ثم رش علیھم من نورہ۔ — اللہ تعالےٰ نے خلقت کو اندھیرے میں پیدا کیا پھر ان پر اپنا نور چھڑکا۔

پس اس نور سے کشف (حقائق) کو طلب کرنا چاہیئے نہ صرف دلائل عقلیہ سے۔

کیا یہ روشنی یا نور یا تجلّی عقل سے کوئی علیحدہ چیز ہے یا اُسی کا مکمّل تتمہ؟ متقدمین غزالی کی رائے یہی ہے کہ نور ایک ذریعۂ علم ہے جو عقل کے بعد پیدا ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ عالمِ غیب اور زمانۂ مستقبل کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں جو عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔ اسی طرح احیاء العلوم (جلد سوم، باب اوّل، بیان ۷-۹) میں ان کی بحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نور و تجلّی علمی اکتساب کے بعد حاصل ہو سکتی ہے بشرطیکہ قلبِ انسانی دنیاوی علائق سے پاک ہو۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ اگر کوئی انسان تحصیل علوم کے بعد مسائل حاضرہ پر پورے انہماک، خلوص نیت اور جذبۂ خدمت سے توجّہ کرے تو وہ مسائل کے حل میں ایک روشن و واضح بُرہان پا سکتا ہے جس کے بعد اس کے لئے سارے پیچیدہ عقدے وا ہو جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں غزالی نے دو مثالیں دی ہیں جن سے وہ اپنا مفہوم واضح کرنا چاہتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک حوض زمین میں کھُدا ہُوا ہے۔ اس میں پانی پہنچانے کے دو طریقے ہیں۔ یا تو اوپر سے نالیاں بنا کر کسی جگہ سے اس میں پانی بھر دیا جائے یا زمین کو اتنا کھودا جائے کہ خود بخود اندر سے پانی نکل آئے۔ یہ دوسرے طریقے کا پانی صاف بھی زیادہ ہوگا اور ہمیشہ بھی رہے گا۔ پس قلب کو حوض سمجھنا چاہیئے اور علم کو پانی اور حواسِ خمسہ کو مثل نالیوں کے تصور کرنا چاہیئے۔ یعنی حواس کے ذریعہ بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اور قلب کی صفائی کی جائے تو خود اس میں سے بھی علم کا چشمہ پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دل میں علم موجود نہ ہو تو اس کے اندر سے چشمہ کس طرح پیدا ہوگا؟ اس کا جواب غزالی کے پاس کچھ نہیں اور وہ محض یہ کہہ کر ٹال دیتا ہے کہ یہ اسرارِ قلبی میں سے ہے۔

اس کے بعد دوسری مثال ملاحظہ کیجئے۔ کسی بادشاہ کے سامنے ذکر ہُوا کہ اہلِ روم و اہلِ چین نقاشی کے کام میں بہت ماہر ہیں۔ بادشاہ نے فیصلہ کیا کہ ایک کمرے کا ایک رُخ تو چین والوں کے سپرد کر دیا جائے اور دوسرا روم والوں کے اور

بیچ میں ایک پردہ ڈال دیا جائے تاکہ کوئی دوسرے کی کاریگری سے باخبر نہ ہونے پائے۔ روم والوں نے اپنی طرف کی سجاوٹ کے لئے بے شمار قسم کے رنگ منگوائے مگر چین والوں نے صرف دیوار کو جلا دینے پر اکتفا کیا۔ مدت معینہ کے بعد جب پردہ ہٹایا گیا تو چین والوں کی طرف روم والوں کی طرف سے زیادہ آراستہ تھی کیونکہ مقابل کی دیوار کا ہر نقش اس میں منعکس تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ چینی طریقہ صوفیا کا ہے جو قلب کی صفائی سے اپنا مقصود حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن وہ سوال جو پہلی مثال میں اٹھایا گیا تھا یہاں بھی پیدا ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ چین والے تو دیوار کو خوب چمکاتے لیکن روم والوں نے اپنے حصّہ کی دیوار پر کوئی نقش و نگار نہیں بنائے تو پھر پردہ اٹھنے کے بعد ان کا چمکانا کس کام آئے گا؟ وہاں تو وہی روزِ اوّل والا دن ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اکتساب علم کے بغیر اوّل تو نور کا چمکنا ممکن ہی نہیں اور اگر تجلّی میسر ہو بھی تو اس تجلّی سے علم سے عاری قلب کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ وہاں کچھ ہوگا تو تجلّی اس کو منور کر سکتی ہے اور اگر وہاں قلب بالکل سفید کاغذ کی طرح ہو تو وہ روشنی اس پر کچھ اپنی طرف سے لکھ نہیں سکتی۔ حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل بھی اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح قلب کی صفائی جو آفلین کی محبت سے خالی ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ عقل و وجدان کے صحیح امتزاج سے ہی ایک بلند سیرت اور کردار پیدا ہوتا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف (باب چہارم) میں مفکرین کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ سالک، مجذوب، سالک مجذوب، مجذوب سالک۔ سالک وہ شخص ہے جس کی تمام تگ و دو صرف علمی اکتساب تک محدود رہ جائے اور اسے کوئی تجلّی میسر نہ آئے۔ مجذوب وہ ہے جسے تجلّی تو حاصل ہو جائے لیکن اس کا دل علوم و معارف علمیہ سے بالکل بے بہرہ ہو۔ شیخ سہروردی کے نزدیک یہ دونوں قسم کے لوگ بہت نچلے درجہ میں مقیم ہوتے ہیں، ان سے کسی تخلیقی یا تعمیری کام کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ تیسری قسم کے لوگ وہ ہیں جو زندگی کا آغاز اکتساب علم سے کریں لیکن ایک منزل پر جا کر ان کو تجلّی میسر آ جائے اور چوتھی قسم کے وہ لوگ ہیں جن کا قلب آغاز ہی میں تجلّی سے منوّر ہو جائے لیکن بعد میں وہ اکتساب علم پر تیار ہو جائیں۔ اگرچہ شیخ سہروردی اس آخری قسم کو یعنی مجذوب سالک کو بلند ترین درجہ دیتے ہیں لیکن غزالی کے نزدیک سالک مجذوب بلند ترین منصب ہے۔ چنانچہ احیاء العلوم (جلد اوّل، باب اوّل، فصل دوم، بیان سوم) میں ایک جگہ یوں ذکر کیا ہے کہ جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ مجھ سے ایک روز میرے مرشد سری سقطی نے کہا کہ جب تم میرے پاس سے اٹھتے ہو تو کس کے پاس بیٹھتے ہو؟ میں نے کہا کہ محاسبی کے پاس۔ (محاسبی تصوف، کلام، فلسفہ، حدیث سبھی کے ماہر تھے) پھر جب میں آپ کے پاس سے اٹھا تو سنا کہ فرمایا کہ تجھ کو خدا علم اور حدیث والا صوفی کرے، صوفی حدیث والا نہ کرے۔ اس قول سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو شخص حدیث اور علم کو حاصل کر کے صوفی بنتا ہے وہ فلاح پاتا ہے اور جو علم سے پہلے صوفی بنتا ہے وہ اپنے نفس کو خطرے میں ڈالتا ہے یعنی غزالی کے نزدیک سالک مجذوب ایک بلند ترین منصب ہے جو کسی مفکر کو نصیب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ گوتم اور غزالی دونوں کے تجربات اسی نوعیت کے

تھے۔ اُنہوں نے زندگی کا آغاز اکتسابِ علم سے کیا جس کے باعث ان کے ذہن میں حیاتِ انسانی کے متعلق چند پیچیدہ سوالات پیدا ہوئے۔ اس ذہنی پریشانی کو دور کرنے کے لئے اُنہوں نے اپنے قومی علمی سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس کے بعد اُنہوں نے از خود ان مسائل پر غور و خوض شروع کیا اس حالت میں کہ ان کا قلب ہر قسم کے خطرات و شہوات سے پاک ہوچکا تھا۔ یہی حالت تھی جب ان کے قلب پر روشنی نمودار ہوئی۔ اس روشنی نے ان کو تقلید اور رسم پرستی سے بالکل آزاد کردیا۔ جب تک ان کی نگاہ مروجہ مذاہب فکر کی حدود کے اندر مقید رہی ان کی ذہنی پریشانی دور نہ ہوسکی کیونکہ ان حدود کے اندر رہ کر کوئی تخلیقی کام کی توقع نہ تھی۔ روشنی کا آنا گویا ان حدود سے متجاوز کرنا تھا، تقلید کی بندھنوں کا توڑنا اور ایک بالکل الگ اور انوکھے طرزِ فکر کی بنیاد رکھنا تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ یہ تجلی مشکوٰۃ نبوت کا پرتو تھا یعنی اس نے قدیم و معاصر تمام مذاہب فکر سے ہٹ کر بلاواسطہ اس سرچشمہ سے اکتساب کیا جو تمام حقیقتوں کا منبع اور تمام نوروں کا مرکز ہے۔ گوتم نے اگرچہ اس قسم کا کوئی اعلان نہیں کیا لیکن اس کی تمام اجتہادی کوششوں کا اگر غائر مطالعہ کیا جائے تو اس سے یہی استنباط ہوتا ہے کہ اس نے تمام قدیم و جدید مذاہب ہائے فکر سے بالا ہو کر خالص اس سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی جو ویدوں اور اُپنشدوں میں محفوظ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بُدھ کے پیروؤں نے بعد میں گوتم کے اجتہادات کو بالکل ایک مستقل حیثیت دیدی اور کوشش کی کہ اس کا رشتہ قدیم سرچشمہ سے بالکل منقطع کردیا جائے لیکن اس بات کی قوی شہادت موجود ہے کہ گوتم کے نظریۂ حیات اور نظامِ اخلاق کی کلّی بنیاد ان تصورات پر مبنی تھی جو اُپنشدوں میں موجود تھے اور جن سے اس نے سرِمو انحراف نہ کیا۔

اس کی تحریک کو ہندو مت کے خلاف بغاوت کہنا حالات کی بالکل غلط تاویل ہوگی۔ اگر وہ بغاوت تھی تو ان نظریوں کے خلاف جن کو مختلف اربابِ فکر نے اس کے عہد میں رواج دیا تھا۔ اس کی ذہنی پریشانی اور قلبی کش مکش محض اس بات کی آئینہ دار ہے کہ اس کی طبیعت کو اُن حدود میں مقید رہنا گوارا نہ تھا۔ آخر کار کئی سالوں کی کوشش کے بعد اس کو ایک بالکل نیا راستہ نظر آیا جس پر چل کر اسے یقین تھا کہ وہ نہ صرف اپنی قوم بلکہ کل انسانیت کو تاریکی کے گڑھے سے نکال کر روشنی کی طرف لاسکے گا اور یہیں سے اس کی زندگی کا نیا باب شروع ہوتا ہے جس کے باعث ایشیا کے عوام کئی صدیوں تک اس کی تعلیم سے روحانی سکون حاصل کرتے رہے۔

(باقی)

شاہد حسین رزاقی

انسدادِ غلامی کی جدّوجہد

انسانی تہذیب کے آغاز ہی میں زرعی معاشرے کے ساتھ غلامی کی بھی ابتدا ہو گئی اور اس میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا یہاں تک کہ یونان کی شہری ریاستوں میں جب قدیم تہذیب اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئی تو جمہوری نظام کی حیرت انگیز ترقی کے باوجود یونانی معاشرہ غلامی پر مبنی تھا اور غلامی کے بغیر اقتصادی نظام کا برقرار رہنا ممکن نہ تھا۔ یونان کی تمام شہری مملکتوں میں غلاموں کی تعداد آزاد شہریوں کی کئی گنی تھی۔ چنانچہ ایتھنز میں ان کی تعداد پانچ گنی اور ایجینا میں دس گنی تھی۔ یہی حال اسپارٹا اور دوسری ریاستوں کا تھا۔ اور کورنتھ کی چھوٹی سی ریاست میں تقریباً پانچ لاکھ غلام تھے ہومر سے لے کر افلاطون تک انسانی ہمدردی رکھنے والے افراد نے غلامی کی مذمت کی اور اس کو انسانوں پر بدترین ظلم قرار دیا۔ افلاطون تو آزاد شہری کے غلام بن جانے کے حادثے کو اس کی موت سے بھی بدتر سمجھتا تھا لیکن ان میں سے کسی ایک شخص نے بھی غلامی کو ختم کر دینے کی تحریک نہ کی۔ سولن نے معاشرتی سیاسی اور اقتصادی اصلاح کے لئے اہم قدم اٹھائے لیکن غلامی کو ختم کر دینے کا خیال تک نہ کیا اور ارسطو کے نزدیک تو نظامِ غلامی ایک مستقل معاشری عنصر تھا اور وہ معاشری و اقتصادی نظام کے لئے اس طبقہ کو ناگزیر تصوّر کرتا تھا۔

روم کا نظامِ غلامی یونان سے بھی زیادہ وسیع اور ظالمانہ تھا۔ اور غلامی کی اس وسعت کا بنیادی سبب رومنوں کی عظیم فتوحات تھیں۔ رومن شہری فوجی خدمات، جنگوں اور فتوحات میں مصروف تھے۔ فتوحات کی وجہ سے رومنوں کی دولت میں کثیر اضافہ ہو گیا تھا اور وسیع علاقے ان کی ملکیت میں آ گئے تھے۔ لیکن زرعی زمینوں پر کام کرنے کے لئے آدمی نہ ملتے تھے۔ اس لئے جنگی قیدیوں کو غلام بنا کر زراعت کے کاموں میں لگا دیا گیا۔ فتوحات میں اضافہ کے ساتھ ہی غلاموں کی تعداد بھی بڑھتی گئی۔ اور بعض فتوحات کے بعد ڈیڑھ ڈیڑھ لاکھ سے زیادہ جنگی قیدی فروخت کئے گئے۔ جولیس سیزر نے فرانس میں ایک روز تریسٹھ ہزار قیدی فروخت کئے تھے۔ امراء کے پاس غلام کس کثرت سے تھے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آگسٹس کے عہد میں ایک شخص کیسی لیس نے ترکہ میں سوا چار ہزار غلام چھوڑے تھے۔ اور بلیر کا یہ بیان ہے کہ کلاڈیس کے عہد میں غلاموں کی تعداد دو کروڑ تراسی ہزار تھی۔ ڈیلوز اور روما غلاموں کی بہت بڑی منڈی تھے جہاں فرانس، اسپین، افریقہ اور ایشیائی ممالک سے غلاموں کو فروخت کے لئے لاتے تھے۔ زراعت کے علاوہ کاروبار کی نگرانی، خانہ داری، مویشیوں کی دیکھ بھال، تفریحات، عبادت گاہوں، دفتری کاموں، شہروں کی صفائی، سڑکوں کی

تعمیر وغیرہ کے لئے بھی غلام رکھے جاتے تھے۔ اس طرح غلام رومن معاشرہ کا بنیادی عنصر بن گئے تھے۔ اور آقا ان سے ہر قسم کا فائدہ اٹھاتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود غلاموں پر انسانیت سوز مظالم کئے جاتے تھے۔ ان کے لئے جداگانہ قانون تھا اور آقا کو ان کی زندگی تک پر اختیار حاصل تھا۔ رومن جمہوریہ اور شہنشاہیت دونوں میں غلامی انتہائی ظالمانہ شکل میں نافذ تھی لیکن اس کو ختم کرنے کا خیال تک نہ کیا گیا کیونکہ وہ غلاموں کے بغیر کسی معاشرہ کا تصوّر تک نہ کر سکتے تھے۔

آگسٹس سیزر کے عہد میں حضرت عیسٰی پیدا ہوئے اور آنھوں نے بنی نوع انسان کی محبت کو اپنی تعلیمات میں بنیادی اہمیت دی۔ لیکن غلامی کو ختم کرنے پر عیسائیت نے بھی توجہ نہ کی۔ عیسائیت کے پیش نظر انسان کی محض روحانی نجات تھی اور روحانیت کو اس قدر اہمیت دی گئی کہ مادی اور معاشرتی مسائل نظرانداز کر دئے گئے۔ چنانچہ حضرت عیسٰی کے حواری پیٹر اگرچہ غلامی کو قانونِ فطرت کے خلاف سمجھتے تھے لیکن غلامی کے شر میں ان کو خیر کا پہلو نظر آتا تھا چنانچہ ان کا یہ نظریہ تھا کہ نظامِ غلامی برائیوں کو روکنے کا ایک مؤثر ترین عملی ذریعہ ہے۔ کیونکہ آقا کو غلام پر وسیع اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور وہ اپنے غلام کو جو گناہ کی طرف مائل ہو سزا دے کر گناہ سے روک سکتا ہے۔ پیٹر کے نزدیک غلامی کو برقرار رکھنے میں اس لئے کوئی مضائقہ نہ تھا کہ جو شخص نیک اعمال کرکے اپنی روح کو آزاد کر لیتا ہے وہ اگر جسمانی طور پر غلام بھی ہو تو وہ آزاد ہی رہتا ہے۔ اس طرح اسلام سے پہلے غلامی کا طریقہ نہ صرف عام تھا بلکہ اس کو ناگزیر بھی سمجھا جاتا تھا اور اس کو ختم کرنے کی کوئی تحریک نہیں کی گئی۔

اسلام کی انسدادی تدابیر

جب اسلام کا ظہور ہوا تو دوسرے ممالک کی طرح عرب میں بھی غلامی رائج تھی اور اس کو معاشرہ کا ایک لازمی عنصر تصور کیا جاتا تھا۔ اسلام کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے غلامی کو ختم کر دینے کی تحریک سب سے پہلے شروع کی اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے نہایت مناسب اور قابلِ عمل تدبیریں اختیار کیں۔ اسلام حریّت و مساوات انسانی کا پیغام لے کر آیا تھا اور اس کو انسانیت کے دامن سے غلامی کا داغ بھی دھونا تھا۔ غلامی کے ضمن میں دو مسائل اہم تھے۔ ایک تو اس نظام کو ختم کر دینے کی تدبیریں اختیار کرنا اور دوسرے غلاموں کو ان مظالم سے نجات دلانا جو اس نظام کی خصوصیت بن گئے تھے۔ معاشرتی اور اقتصادی نظام اس زمانہ میں غلامی کے نظام سے جس طرح وابستہ ہو گئے تھے اس کے پیش نظر غلامی کو یک لخت ختم کر دینا ممکن نہ تھا۔ اور ایسی تدبیریں اختیار کرنے کی ضرورت تھی جو بتدریج غلامی کو بالکل ختم کر دیں لیکن دوسرا مسئلہ یعنی غلاموں کو مظالم سے نجات دلانا فوری توجہ کا مستحق تھا۔ اسلام نے نظامِ غلامی کو ختم کر دینے کا یہی طریقہ اختیار کیا۔ چنانچہ غلاموں پر مظالم کو فوراً ختم کر دیا، ان کو اہم حقوق عطا کئے اور ان سے اچھا سلوک کرنے کا حکم دیا۔ اسلام نے مسلمانوں کو غلاموں سے جس قسم کا سلوک کرنے کا پابند کیا وہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے:

"غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا۔ جو خود کھاؤ وہی ان کو کھلانا۔ اور جو خود پہنو وہی ان کو پہنانا۔ ان سے کبھی خطا ہو تو درگذر کرنا۔ یا ان کو جدا کر دینا۔ وہ بھی اللہ ہی کے بندے ہیں۔ ان کے اوپر سختی روا نہ رکھنا۔"

حضورؐ کو غلاموں سے اچھا برتاؤ کرنے کا اس قدر خیال تھا کہ ہمیشہ اس کی تاکید کرتے تھے اور حالتِ نزع تک میں غلاموں سے حسن سلوک کی تلقین فرماتے رہے۔

غلاموں پر مظالم کا انسداد کرنے اور ان کو حقوق دے کر ان سے اچھا سلوک کرنے کا اہم مسئلہ تو اسلام نے فوراً ہی حل کر دیا۔ اور پھر نظام غلامی کو جلد سے جلد ختم کر دینے کی موثر تدبیریں اختیار کیں۔ غلاموں کو آزاد کرنے کی ایسی متعدد شکلیں قرآن نے مقرر کر دیں کہ رفتہ رفتہ غلامی بالکل ختم ہو جائے۔ چنانچہ اولاً تو قرآن نے آئندہ غلام بنانے کے طریقے کو مسدود کر دیا۔ پھر جو لوگ پہلے سے غلام تھے۔ ان کی آزادی کی راہیں نکالیں۔ قرآن نے غلام کو آزاد کرنا اللہ کی شکر گذاری کے واجبات میں سے سب سے مقدم قرار دیا (۹۰/۱۳) زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں غلاموں کو آزاد کرانا بھی شامل کیا (۹/۶۰) خطاؤں کے کفارہ میں غلام کو آزاد کرانے کی شکل نکالی اور یہ حکم دیا۔ کہ جو کوئی غلطی سے کسی مسلمان کو قتل کر دے تو وہ ایک مسلمان بردہ آزاد کرے۔ (۴/۹۲) اور جو شخص قسم پوری نہ کرے وہ ایک غلام آزاد کرے (۵/۸۹) جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں اور پھر اس کی طرف لوٹنا چاہیں وہ پہلے ایک بردہ آزاد کریں (۵۸/۳) قرآن نے یہ بھی حکم دیا کہ جو غلام اپنی آزادی کو خریدنا چاہیں ان کو نہ صرف آزاد کر دیا جائے بلکہ ان کی مدد بھی کی جائے (۲۴/۳۳) غلامی کے بڑھنے کا ایک ہی راستہ تھا۔ یعنی اسیران جنگ کو غلام بنانا اور قرآن نے ان کی آزادی کا حکم دے کر نئے غلام بنانے کا راستہ ہی بند کر دیا:

حَتّٰیٓ اِذَآ اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ ۔ یہاں تک کہ جب ان کا (دشمن کا) زور توڑ لو تو ان کو قید کر لو۔ اور پھر
فَاِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً ۔ یا تو احسان رکھ کر یا فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دو۔

رسول کریمؐ نے بھی مسلمان غلام کو آزاد کرنے کو آتشِ جہنم سے بچنے کا ذریعہ قرار دیا۔ گناہوں اور غلطیوں کے کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا۔ اور مسلمان بچوں کو نوشت و خواند سکھانا بھی جنگی قیدیوں کی رہائی کا ذریعہ بنا دیا تھا۔ غلامی کو ختم کرنے کی ان تدبیروں کا نتیجہ یہ نکلا کہ غلامی بتدریج ختم ہونے لگی۔ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں عرب غلامی سے پاک ہو گیا تھا۔ اگر یہ طرز عمل جاری رہتا تو کچھ عرصہ کے بعد دوسرے ممالک میں بھی غلامی کا قلع قمع ہو جاتا۔ لیکن بدقسمتی سے اسلامی خلافت اور جمہوریت کی جگہ سلطنت و ملوکیت نے لے لی۔ اور غلامی پھر عود کر آئی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نظام غلامی صدیوں تک جاری رہا۔ تاہم ایک بنیادی فرق پیدا ہو گیا۔ مغرب کی تجارت پیشہ اور مفاد پرست قومیں تو غلاموں پر بدستور مظالم کرتی رہیں۔ لیکن اسلامی تعلیمات کے اثر سے مسلم ممالک میں غلاموں کو معاشرتی، سیاسی، اقتصادی، قانونی ہر قسم کے حقوق حاصل رہے۔ اور ان کے حقوق کا ہمیشہ احترام کیا جاتا رہا۔ خلافت کے ملوکیت میں بدل جانے سے غلامی کے بتدریج ختم ہو جانے کا عمل تو رک گیا لیکن غلاموں سے حسن سلوک اور ان کے حقوق کے احترام کا نظریہ برقرار رہا۔ اسلام نے مسلمانوں

میں جو معاشری مساوات پیدا کردی تھی۔ وہ ہر دور میں کم و بیش برقرار رہی۔ اگر عہدِ رسالت کے غلاموں میں اسلامی تعلیمات کی بدولت حضرت بلالؓ اور حضرت زیدؓ جیسے بلند مرتبہ والے صحابی عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ تو مسلمانوں کے دور ملوکیت میں بھی غلام اعلیٰ مرتبوں پر فائز ہوئے۔ مصر میں مملوک نے حکومت کی اور جو ہر نامور سپہ سالار ہوا۔ غزنی میں سبکتگین غلام کے درجہ سے ترقی کر کے تخت سلطنت پر متمکن ہوا ایاز نے قابلِ رشک عزت و شہرت حاصل کی۔ ایبک نے ہندوستان میں مسلم شہنشاہی کی ابتدا کی۔ التمش اور بلبن جیسے زبردست فرماں رواؤں اور ملک کافور جیسے فاتح سپہ سالار نے غلاموں ہی کی حیثیت سے ترقی کر کے یہ اعلیٰ مرتبے حاصل کئے تھے۔ تمام مسلم سلطنتوں میں غلاموں نے زندگی کے مختلف شعبوں میں ترقی کی اور نامور ہوئے۔ ان کی یہ سربلندی درحقیقت اسلام کی پیدا کردہ معاشری مساوات کی رہین منت تھی۔ جو اسلامی حکومت کے خاتمہ اور ملوکیت کے عروج کے زمانے میں بھی باقی رہی۔ اور جو اسلامی جمہوریت کی ایک نمایاں خصوصیت ثابت ہوئی۔

ایک طرف اسلامی تعلیمات نے غلامی کے قدیم نظام پر کاری ضرب لگائی اور دوسری طرف ازمنۂ وسطیٰ میں یورپی معاشرہ کی نوعیت بدل گئی۔ جس کا بالواسطہ نتیجہ پرانے نظام کے خاتمہ کی شکل میں نکلا۔ اور ایک نیا نظام قائم ہو گیا۔ جو اپنی تمام خرابیوں کے باوجود قدیم نظام غلامی سے بہتر تھا۔ ازمنۂ وسطیٰ کے جاگیری نظام میں غلامی کی جگہ زرعی غلامی نمودار ہوئی اور یورپ کے تمام ممالک میں زرعی غلامی جاگیری معاشرہ کی اساس بن گئی۔ جاگیری معاشرہ کے آخری دور میں مطلق العنان حکمرانوں کا دور آیا۔ اس زمانہ میں جاگیرداروں کا اقتدار تو ختم ہو گیا لیکن زرعی غلامی برقرار رہی۔ تاہم اس میں رفتہ رفتہ تبدیلیاں ہونے لگیں اور انقلاب فرانس نے آزادی و مساوات کے نظریات اس شدت سے پیش کئے کہ زرعی غلامی کا نظام بھی شکست ہونے لگا۔ اور یورپ کے مختلف ممالک میں زرعی تحریکوں کی کامیابی سے زرعی غلامی بھی ختم ہو گئی۔ لیکن اسی زمانہ میں جب کہ یورپ انقلابی تحریکوں سے متاثر ہو کر نظام غلامی کی باقی ماندہ تمام شکلات کو ختم کر رہا تھا۔ امریکی نو آبادیوں میں غلامی کے قدیم طریقہ کی پھر تجدید ہونے لگی۔ اور تقریباً تمام امریکی نو آبادیوں میں غلامی کا نیا دور قدیم معاشروں کے نظام غلامی سے بھی زیادہ وحشیانہ اور ظالمانہ طور پر شروع ہو گیا۔

غلامی کا نیا دور اور آزادی تحریکیں

غلامی کے اس نئے دور کا آغاز درحقیقت یورپ میں ہوا۔ اور یورپی اقوام نے ہی اس کو تمام امریکی نو آبادیوں میں پھیلایا۔ اس کی ابتدا پرتگالیوں نے کی تھی بہنری جہاز راں کے کپتان اپنے جہازوں میں غلام بھی لانے لگے۔ اور غلام بنانے کا طریقہ پھر جاری ہو گیا۔ ۱۴۴۲ء میں سینیگال سے پہلی مرتبہ افریقی غلام پرتگال لائے گئے جن کو گھریلو اور زراعتی کاموں میں لگا دیا گیا۔ افریقی غلام بڑے محنتی اور کارکرد ثابت ہوئے۔ اور ان کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ پرتگال کے شہروں میں سیاہ فاموں کی تعداد سفید فاموں سے زیادہ ہو گئی۔ یہ افریقی غلام پرتگال ہی تک محدود نہ رکھے گئے بلکہ پرتگالی تاجروں نے ان غلاموں کو اسپین میں بھی فروخت کرنا شروع کر دیا۔ اور یہ تجارت اتنی فائدہ بخش ثابت ہوئی کہ اہل اسپین بھی غلاموں کو پکڑنے اور ان کی تجارت کرنے لگے۔ اس کے بعد انگریز فرانسیسی

ڈچ ہڈین اور دوسری یورپی قوموں نے بھی غلامی کی تجارت شروع کردی۔ غلاموں کی تجدید میں عیسائی کلیسا نے بھی بہت حصہ لیا تھا۔ ۱۴۵۲ء میں پوپ نکولا پنجم نے شاہ پرتگال کو اس کا مجاز قرار دیا کہ وہ مسلمانوں اور دوسرے غیر عیسائی باشندوں کو فروخت کردے۔ عیسائی حکمران پوپ کو بطور تحفہ غلام پیش کرتے تھے جو عہدہ داران کلیسا میں تقسیم کر دیئے جاتے تھے۔ اور ان عہدہ داران کو یہ ممانعت کی گئی تھی۔ کہ وہ غلاموں کو آزاد نہ کریں۔ عیسائیت قبول کرنے والے اگر غیر عیسائیوں سے رابطہ قائم رکھتے تو غلام بنا دئیے جاتے تھے۔ اور مختلف ممالک میں متعدد جرائم کی سزا بھی غلامی قرار دی گئی تھی۔ اس طرح از منۂ وسطیٰ میں غلامی کے قدیم نظام کی تجدید کی جا رہی تھی

امریکی نوآبادیاں ۔ امریکہ کی دریافت کے بعد غلامی میں بہت اضافہ ہونے لگا۔ اسپین والوں نے اپنی امریکی نوآبادیوں میں دیسی باشندوں کو غلام بنانا شروع کیا۔ اس کی ابتدا خود کولمبس نے کر دی تھی۔ اور امریکی جزائر کے باشندوں کو غلام بنا کر اسپین بھیج دیا تھا۔ اس کی ایک تجویز تو یہ بھی تھی کہ اہل اسپین مویشیوں سے امریکی غلاموں کا تبادلہ کریں۔ ہسپانوی آبادکار جہاں قابض ہوتے وہاں کے باشندوں کو غلام بنانا شروع کر دیتے اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے تھے کہ اگر ان وحشیوں کو غلام بنا کر نہ رکھا گیا تو یہ جنگلوں میں بھاگ جائیں گے۔ نیز غلام بنا لینے سے ایک فائدہ یہ ہوگا کہ ان لوگوں کو عیسائیت کی تعلیم دی جا سکے گی۔ امریکی جزائر میں مردم خوروں کی سرکوبی کے بہانے کثیر تعداد کو غلام بنایا گیا تھا۔ برازیل میں پرتگالیوں نے بھی سرخ ہندیوں کو غلام بنانا شروع کر دیا۔ جنوبی اور مغربی علاقوں میں غلاموں کو پکڑنا ایک مستقل پیشہ بن گیا۔ یورپی ممالک میں تمباکو، کپاس، چاول، نیل اور نیشکر کی بہت مانگ تھی۔ یورپی آبادکار امریکی نوآبادیوں میں ان اشیاء کی وسیع کاشت کرتے تھے۔ لیکن کھیتوں میں کام کرنے کے لئے مزدور نہ ملتے تھے۔ اس لئے کھیتوں میں کام کرنے کے لئے غلام رکھنے کا طریقہ رائج ہو گیا۔ آبادکاران غلاموں پر شدید مظالم کرتے تھے۔ بعض خدا ترس انسانوں کو ان لوگوں سے ہمدردی ہو گئی اور انہوں نے یہ کوشش کی کہ غلاموں سے اچھا سلوک کیا جائے۔ لیکن آبادکار شاہی احکام تک کو نظر انداز کر دیتے تھے۔ غلاموں پر مظالم کا سلسلہ جاری رہا۔ سرخ ہندی آبادی تیزی سے کم ہونے لگی۔ دوسری طرف غلاموں کی مانگ روز افزوں تھی چنانچہ افریقہ سے حبشی غلاموں کو امریکہ لانے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ یہ غلام سرخ ہندیوں سے زیادہ محنتی اور کارکرد تھے۔ اور ان کی مانگ بہت بڑھ گئی۔ اسپین میں حبشی غلام موجود تھے۔ ۱۵۰۳ء میں حکومت نے ان غلاموں کو امریکہ بھیجنے کی اجازت دے دی۔ ۱۵۱۰ء میں ہر اسپینی آبادکار کو ایک درجن غلام منگوانے کی اجازت دی گئی۔ شاہ چارلس نے اپنے ایک درباری کو سالانہ چار ہزار حبشی غلام امریکی جزائر میں بھیجنے کا اجازت نامہ دیا۔ اس نے یہ اجازت نامہ جنوا کے تاجروں کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ ان تاجروں نے پرتگالیوں سے چار ہزار حبشی خریدے اور ان کو امریکہ بھیج دیا۔ اس طرح غلاموں کی تجارت شروع ہو گئی اور روز افزوں ترقی کرنے لگی۔ یورپی حکومتوں نے بھی اس کی حوصلہ افزائی کی اور غلاموں پر ٹیکس لگا کر آمدنی کا ایک اور ذریعہ پیدا کر لیا۔ بلند علاقوں کی آب و ہوا تو حبشیوں کو راس نہ آئی لیکن جزائر اور ہسپانوی نوآبادیوں میں یہ بہت پھیل گئے۔ برازیل میں ان علاقوں کی مانگ بہت زیادہ تھی۔ اور رفتہ رفتہ وہاں ان کی تعداد سفید فاموں کی بیس گنی ہو گئی۔

غلاموں کی تجارت میں انگریزوں کا کاروبار دوسری قوموں سے بہت بڑھا ہوا تھا۔ یہ تجارت سب سے پہلے سرجان ہاکنز نے شروع کی تھی۔ پھر اسپینی نوآبادیوں کو غلام بھیجنے کا کاروبار کرنے کے لئے خاص کمپنیاں قائم کی گئیں۔ ولیم سوم نے عام اجازت دے دی۔ انگریزوں نے ایک معاہدہ کے مطابق اسپینی نوآبادیوں کو سالانہ پانچ ہزار حبشی غلام فراہم کرنے کا ٹھیکہ حاصل کیا اور اس کے لئے ایک کمپنی قائم کی گئی۔ ۱۶۸۰ء سے ۱۷۰۰ء تک صرف بیس سال کے عرصہ میں انگریز تاجروں نے تین لاکھ غلام فروخت کئے۔ اور پچاس سال کے عرصہ میں ان لوگوں نے صرف جمیکا میں چھ لاکھ سے زیادہ غلام بھیجے۔ غلاموں کی اس تجارت کا سب سے بڑا مرکز لیورپول تھا۔ اس کے علاوہ لندن، برسٹل اور لنکاسٹر بھی بڑے مرکز تھے۔ امریکی جنگ آزادی سے پہلے انگریزوں کی یہ تجارت انتہائی عروج پر تھی۔ انگریزوں کے علاوہ فرانسیسیوں اور ولندیزیوں کو بھی ان علاقوں میں غلاموں کی تجارت کرنے کے اجازت نامے دے گئے تھے۔

اسپینی اور پرتگالی مقبوضات کے علاوہ فرانسیسی، ولندیزی اور انگریزی نوآبادیوں میں بھی غلاموں کی تجارت اور حبشی غلاموں کی تعداد روز افزوں تھی۔ انگریزی نوآبادیوں میں پہلے تو سرخ ہندیوں کو غلام بنایا گیا تھا۔ لیکن یہ غیر مفید اور خطرناک ثابت ہوئے کیونکہ یہ حسب مرضی کام نہ کرتے تھے اور جب موقع پاتے آقا کو قتل کرکے جنگل میں بھاگ جاتے تھے۔ چنانچہ ان نوآبادیوں میں بھی حبشیوں کی مانگ ہونے لگی۔ ۱۶۱۹ء میں ورجینیا میں ایک ولندیزی جہاز نے حبشی غلام فروخت کئے۔ جو بہت کارآمد ثابت ہوئے اور دوسری ریاستوں نے بھی حبشی غلام منگوانے شروع کئے۔ انگریزی نوآبادیوں میں بھی غلاموں پر بڑے مظالم ہوتے تھے۔ ان کے خلاف بہت سخت قوانین بنائے گئے۔ حبشیوں کی بے دینی اور نسلی کمتری کو ان کی غلامی کا جواز قرار دیا گیا۔ اور قانون کے مطابق ہر ایک حبشی غلام تصوّر کیا جاتا تھا۔ تاوقتیکہ وہ یہ ثابت نہ کر دے کہ آزاد ہے۔ قانون نے حبشیوں پر ہر قسم کی پابندیاں عائد کر دی تھیں اور سفید فاموں کو ان پر پورا اختیار حاصل تھا۔ اور غلاموں کی کثرت کا یہ عال تھا کہ برائن ایڈورڈ کے بیان کے مطابق ۱۶۸۰ء اور ۱۷۷۶ء کو درمیان برطانوی نوآبادیوں میں تقریباً بائیس لاکھ غلام درآمد کئے گئے تھے۔

برطانیہ۔ اٹھارہویں صدی میں غلاموں کی تجارت کے خلاف تحریکیں پھیلنے لگیں۔ یہ زمانہ جمہوری رجحانات کی ترقی اور احساس کی بیداری کا زمانہ تھا۔ غلامی کو غیر جمہوری اور غیر انسانی سمجھا جانے لگا۔ اور غلاموں پر انسانیت سوز مظالم نے ان سے ہمدردی کا جذبہ پیدا کر دیا۔ انقلاب فرانس نے حریّت اور مساوات کا پیغام سارے یورپ میں پھیلا دیا تھا۔ اور اس پیغام کے علمبردار غلامی کے شدید مخالف تھے۔ دوسری طرف آباد کاروں کے مظالم سے تنگ آکر غلاموں نے سرکشی شروع کر دی تھی۔ اور ان کی بغاوتوں نے ایسے نازک حالات پیدا کر دیئے کہ حکومتیں بھی اس مسئلہ کا حل تلاش کرنے پر مجبور ہو گئیں۔ برطانیہ غلاموں کی تجارت کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ اور اس تجارت کے خلاف تحریک کا آغاز بھی یہیں سے ہوا۔ غلاموں پر مظالم کی داستانوں نے انسانیت دوست اور حساس لوگوں میں عام بے چینی پیدا کر دی برطانیہ

کے ممتاز شاعر، مفکر اور مصلح غلاموں کی تجارت ختم کرنے کے مطالبہ میں سب سے آگے تھے۔ غلامی کے جواز پر شدت سے اعتراض کیا گیا اور اس کو غیر آئینی کاروبار کہا جانے لگا۔ چنانچہ یہ مسئلہ عدالت میں پیش ہوا۔ اور ۱۷۷۲ء میں عدالت نے یہ فیصلہ کیا کہ غلام سرزمین برطانیہ پر قدم رکھتے ہی آزاد ہو جاتا ہے۔ ۱۷۷۶ء میں غلاموں کی تجارت کو غیر قانونی قرار دینے کی تجویز پارلیمنٹ میں پیش کی گئی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ مگر غلامی کی مخالفت روز افزوں تھی۔ کویکروں نے بہت منظم طور پر شدید مخالفت شروع کی۔ ۱۷۸۳ء میں انہوں نے ایک انجمن قائم کی جس کا مقصد امریکہ میں حبشی غلاموں کی امداد اور ان کی آزادی کے لئے جد و جہد اور غلاموں کی تجارت کی مخالفت کرنا تھا۔ ۱۷۸۷ء میں غلامی ختم کرنے کی جد و جہد کے لئے ایک کمیٹی بنائی گئی۔ یہ کمیٹی غلاموں کے متعلق معلومات فراہم کرتی تھی انسداد غلامی کے لئے درخواستیں جمع کرتی اور پارلیمنٹ میں اس مسئلہ کو پیش کرنے والوں کی مدد کرتی تھی۔ غلامی کے خلاف تحریک برابر ترقی کرتی گئی۔ اور اس کو منسوخ کرنے کے لئے پارلیمنٹ سے شدید مطالبہ کیا جانے لگا۔ آخر کار ۱۷۸۸ء میں تاج نے تحقیقات کے لئے پریوی کونسل کی ایک کمیٹی مقرر کی۔ پٹ نے غلامی ختم کرنے کی حمایت کی۔ اور اس تحریک کا سب سے بڑا علمبردار ولبر فورس تھا۔ اس نے پارلیمنٹ میں غلامی کے خلاف ایک معرکۃ الآرا تقریر کی۔ اور ایسی بارہ قرار دادیں پیش کیں جن کی اساس یہ غلاموں کی تجارت کو ممنوع کر دیا جائے لیکن غلاموں کی تجارت کے انسداد کا بل ناکام رہا۔ ۱۷۹۲ء میں ولبر فورس نے دوسرا بل پیش کیا اور آخر کار یہ طے ہوا کہ یکم جنوری ۱۷۹۶ء سے غلاموں کی تجارت بند کر دی جائے۔ غلامی کے خاتمہ کے لئے کئی کوششیں کی گئیں جو ناکام ہوئیں۔ لیکن یہ جد و جہد جاری رہی۔ یہاں تک کہ ۱۸۰۶ء میں گرنیول اور فاکس برسر اقتدار آئے اور یہ طے کیا گیا کہ مناسب مدت میں اور مناسب طریقہ سے اس تجارت کو ختم کرنے کی موثر تدبیریں اختیار کی جائیں۔ ۱۸۰۷ء میں فاکس نے دوسرا بل پیش کیا جو منظور ہوا اور تاج نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ کہ یکم مارچ ۱۸۰۸ء کے بعد کوئی غلام نوآبادیوں میں نہ بھیجا جائے۔ اسی سال "افریقی ادارہ" کے نام سے ایک تنظیم بھی قائم کی گئی تاکہ غلاموں کی تجارت کرنے والوں پر نگرانی رکھی جائے۔ اور دوسری یورپی قوموں کو بھی اس تجارت کے انسداد پر آمادہ کیا جائے۔ قانونی ممانعت اور ادارہ کی نگرانی کے باوجود تاجروں نے یہ کاروبار جاری رکھا اور آخر کار ۱۸۱۱ء میں خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت سزا دینے کا قانون منظور ہوا۔ اس قانون کی سختی اور سخت گیری کے باعث برطانوی مقبوضات میں غلامی کا انسداد ہو گیا۔ ہندوستان میں بھی غلامی کو ختم کرنے کی تدبیریں ۱۸۴۳ء میں اختیار کی گئیں اور ۱۸۵۷ء کے بعد یہ ممنوع کر دی گئی۔

فرانس ۔ فرانس نے ایک شدید کشمکش کے بعد غلامی کا انسداد کیا۔ ہیٹی یا سینٹ ڈومنگو پر اسپین کا قبضہ تھا۔ ۱۶۹۷ء میں یہ فرانس کے زیر اثر آ گیا۔ یہاں حبشی غلام سفید فاموں کے سولہ گنے تھے۔ ان غلاموں سے بہت برا سلوک کیا جاتا تھا غلاموں کے متعلق فرانسیسی قانون نرم تھا۔ لیکن اس قانون کی خلاف ورزی کی جاتی تھی۔ غلاموں میں بے چینی پھیل گئی ان کی مدد کے لئے ۱۷۸۸ء میں پیرس میں ایک انجمن قائم کی گئی۔ اس انجمن کا یہ مطالبہ تھا کہ نہ صرف غلاموں کی تجارت

بلند کی جائے ۔ بلکہ غلامی بھی ختم کردی جائے ۔ انقلاب نے اس تحریک پر گہرا اثر ڈالا اور اعلان حقوق انسانی کے تحت غلامی کے خاتمہ کا مطالبہ کیا جانے لگا ۔ جیکبیوں نے فرانسیسی نوآبادیوں میں غلامی کو ممنوع قرار دیا ۔ ہیٹی میں غلاموں کو حقوق دینے کی شدید مخالفت کی جانے لگی ۔ فرانس کی قومی اسمبلی کو یہ خطرہ تھا کہ غلاموں کو حقوق و آزادی عطا کرنے سے نو آبادیوں میں بے اطمینانی پھیل جائے گی ۔ اس لئے ۱۷۹۰ء میں ان حقوق کو فرانس تک محدود کر دیا گیا ۔ ہیٹی کے غلام اس سے بہت مایوس ہوئے اور بغاوت کر دی ۔ آبادکاروں نے باغیوں کو بہت سخت سزائیں دیں ۔ اور پیرس میں ان کے خلاف شدید ناراضگی کا اظہار کیا گیا ۔ ۱۷۹۱ء میں اسمبلی نے یہ طے کیا کہ فرانسیسی مقبوضات میں سیہ فام آزاد شہریوں کو بھی تمام حقوق حاصل ہوں گے حبشی اس سے مطمئن نہ ہوئے ۔ اور انہوں نے پھر بغاوت کی ۔ آبادکاروں نے انگریزوں سے مدد مانگی ۔ لیکن انگریزی فوج کے لئے بھی باغیوں پر قابو پانا دشوار تھا ۔ ۱۷۹۸ء میں انگریز فوج واپس ہو گئی ۔ باغیوں کی اس کامیابی سے غلامی ختم ہو گئی ۔ اور غلام تنخواہ پانے والے ملازم بن گئے ۔ البا میں نپولین کی نظربندی کے بعد بوربون حکمران نے پھر غلاموں کی تجارت جاری کی اور غلامی کو رائج کرنا چاہا ۔ لیکن نپولین جب البا سے واپس آگیا تو اس نے غلامی اور غلاموں کی تجارت کا بالکل خاتمہ کر دیا ۔ ۱۸۱۵ء میں پیرس کی صلح کانفرنس نے بھی نپولین کے اس فیصلہ کو برقرار رکھا اور ۱۸۱۸ء میں اسمبلی نے نپولین کے فیصلہ کو قانونی شکل دے دی ۔ اس طرح فرانس اور اس کے مقبوضات میں غلاموں کی تجارت اور غلامی ممنوع کر دی گئی ۔

دیگر ممالک ۔ برطانیہ اور فرانس کے علاوہ دوسرے ممالک نے بھی غلاموں کی تجارت اور غلامی کو قانوناً ممنوع کر دیا ۔ یورپ میں سب سے پہلے ڈنمارک نے یہ اقدام کیا ۔ اور ۱۷۹۲ء میں شاہی فرمان جاری ہوا کہ ۱۸۰۲ء کے اختتام سے تمام ڈینی مقبوضات میں غلاموں کی تجارت ممنوع ہو گی ۔ اس طرح ڈنمارک نے یہ فیصلہ برطانیہ اور دوسرے ممالک سے پہلے ہی کیا ۔ ۱۸۱۳ء میں سویڈن نے بھی غلامی کا خاتمہ کر دیا ۔ ۱۸۱۵ء میں ویانا کی کانگریس میں یہ طے کیا گیا کہ جس قدر جلد ممکن ہو سکے غلاموں کی تجارت ممنوع کر دی جائے ۔ چنانچہ ہالینڈ میں اسی سال اس کو ممنوع قرار دیا گیا ۔ پرتگال نے ۱۸۱۵ء میں خطِ استوا کے شمال میں اس تجارت کو ممنوع کر دیا ۔ اور دوسرے علاقوں میں اس کو ختم کرنے کی تاریخ ۱۸۲۳ء مقرر کی گئی پھر اس میں ۱۸۳۰ء تک توسیع ہوئی اور ۱۸۳۶ء میں پرتگالی مقبوضات سے غلاموں کو لے جانا بھی ممنوع کر دیا ۔ اسپین نے ۱۸۲۰ء میں غلاموں کی تجارت ختم کر دینے کا فیصلہ کیا ۔ ۱۸۴۱ء میں برطانیہ اور فرانس میں یہ معاہدہ ہوا کہ غلاموں کی برآمد روکنے کی غرض سے افریقی ساحل کی نگرانی کرنے کے لئے مشترکہ بیڑہ رکھا جائے ۔ ان معاہدوں کے نتائج بہت اچھے نکلے اور مختلف ممالک کے اشتراک عمل سے غلامی کے انسداد میں بہت مدد ملی ۔

جنوبی امریکہ ۔ اسپین کی امریکی نوآبادیوں میں غلاموں کی کثرت تھی یہ نوآبادیاں ۱۸۱۰ء اور ۱۸۲۵ء کے درمیان اسپین کے اقتدار سے آزاد ہو گئیں اور آزادی حاصل کرنے کے بعد ان سب ملکوں نے غلامی کو بھی ختم کر دیا ۔ کیوبا پر اسپین

کا قبضہ زیادہ مدت تک رہا۔ یہاں ۱۸۴۲ء میں غلاموں کی تعداد چوالیس ہزار ہو گئی تھی۔ لیکن ان کی حالت بہت خراب تھی اور قانون کو نظر انداز کر کے ان سے بدسلوکی ہوتی تھی۔ اس کا نتیجہ عام بے چینی کی شکل میں نکلا۔ اسپین نے غلاموں کی تجارت ختم کر دینے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ ۱۸۷۰ء میں اسپینی پارلیمنٹ نے یہ قانون منظور کیا۔ کہ ساٹھ سال یا اس سے زیادہ عمر کے سب غلام آزاد کر دیئے جائیں۔ نیز اس قانون کی منظوری کے بعد غلاموں کی جو اولاد پیدا ہو گی وہ بھی آزاد ہو گی۔ اس طرح رفتہ رفتہ کیوبا میں بھی غلامی ختم ہو گئی۔

برازیل نے بھی غلامی کو ختم کرنے کا تصفیہ کیا اور ۱۸۲۶ء میں برطانیہ سے ایک معاہدہ کیا تاکہ تاجروں کے خلاف موثر قدم اٹھایا جا سکے۔ شاہ برازیل نے ۱۸۳۰ء میں غلاموں کی تجارت کو جرم قرار دیا۔ لیکن تمام کوششوں کے باوجود خفیہ تجارت تھوڑی بہت جاری رہی اور ۱۸۵۰ء میں پوری طرح ختم ہو گئی۔ ۱۸۷۱ء میں برازیل کی پارلیمنٹ نے ایک قانون منظور کیا جس کے مطابق سرکاری غلام آزاد کر دیئے گئے نئے غلام بنانا ممنوع کر دیا گیا اور پرانے غلاموں کو آزادی حاصل کرنے کی سہولت دی گئی اس کے بعد ۱۸۸۸ء میں فیصلہ کن قدم اٹھایا گیا اور غلامی کے مکمل خاتمہ کا قانون نافذ ہوا۔ اور سات لاکھ غلام آزاد کر دیئے گئے۔

ریاستہائے متحدہ۔ امریکہ میں برطانوی نوآبادیات کی جنگ آزادی کے دوران غلاموں کو آزاد کرنے کی تحریک اٹھائی گئی اور مختلف ریاستوں نے اپنے دستور میں انسداد غلامی کو بھی شامل کر لیا۔ سب سے پہلے مساچوسٹس نے ۱۷۸۰ء میں غلاموں کی ملکیت کو غیر قانونی قرار دیا اور ۱۸۰۴ء تک دوسری متعدد ریاستوں نے بھی غلامی کے انسداد کی تدبیریں اختیار کیں چنانچہ امریکہ میں پیدا ہونے والے غلام زادوں کو بالغ ہونے کے بعد آزادی کا حق دیا گیا۔ پنسلوانیہ میں کویکروں نے ۱۶۹۶ء میں غلاموں کی آزادی کیلئے تحریک شروع کی تھی ۱۷۷۶ء تک یہ تحریک بہت ترقی کر گئی تھی اور مختلف ریاستوں میں پھیل گئی تھی۔ جان ولمن اور انتھونی بینیزٹ نے جنگ آزادی کے قریب غلاموں کی آزادی کیلئے بھی منظم تحریک شروع کی اور وسیع پروپگنڈہ کیا۔ جیمز پمبرٹن اور بنجامن رش کی قائم کردہ انجمنوں نے ۱۸۸۴ء میں ایک وسیع تنظیم کی شکل اختیار کر لی اور انسداد غلامی کی تحریک بہت پھیل گئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جنوبی ریاستوں میں غلامی کے انسداد کی تحریک سرد تھی۔ اور میری لینڈ اور ورجینیا اقتصادی مصلحتوں کی بنا پر اس تحریک کی حامی نہ تھیں۔

امریکی جنگ آزادی کے رہنما غلامی کو ناپسند کرتے تھے۔ واشنگٹن نے اپنے غلاموں کو آزاد کر دینے کی وصیت کی تھی۔ اور اپنی اس تمنا کا اظہار کیا تھا کہ تمام ملک میں غلامی ختم ہو جائے۔ جان ایڈمز، فرینکلن، میڈیسن، ہملٹن اور پیٹرک ہنری سب کی یہ خواہش تھی کہ غلامی ختم کر دی جائے۔ اور ۱۷۸۷ء میں فلیڈلفیا کے اجتماع میں جب امریکی دستور کا مسودہ تیار کیا جانے لگا۔ تو اس کو ترتیب دینے والے غلامی کے مخالف تھے۔ لیکن ان سب کے لئے اپنے اس نظریہ پر عمل کرنا ممکن نہ تھا۔ کیونکہ کئی ریاستیں غلامی کو برقرار رکھنے کی حامی تھیں۔ اور جنوبی کیرولینا اور جارجیا نے تو امریکی وفاق میں شرکت کے لئے یہ شرط پیش کی تھی کہ غلامی کو تسلیم کیا جائے۔ امریکی دستور میں غلام یا غلامی کا نام تو نہیں لایا گیا لیکن یہ نظام برقرار رہا۔ اور کانگریس کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ بیس سال کے بعد غلاموں کی تجارت کو ختم کرنے کا مسئلہ طے کرے۔ امریکی ریاستوں کا اتحاد قائم ہوتے ہی شمالی ریاستیں غلامی کو ختم کرنے لگی

تھیں۔ اس کی ابتدا ۱۷۷۷ء میں ورمونٹ نے کی تھی۔ اور آخر میں نیوجرسی نے ۱۸۰۴ء میں اس پر عمل کیا۔ لیکن جنوبی ریاستوں میں غلامی برقرار رہی امریکہ کے ممتاز اہل قلم، شعرا، مفکر اور فہیم و ذہین افراد غلامی کے مخالف تھے۔ لیکن جنوبی ریاستیں اس کے لئے آمادہ نہ کی جاسکیں۔ اور کانگریس ۱۸۰۸ء سے قبل غلاموں کی تجارت بند نہ کرسکتی تھی۔ تاہم تحریک کا یہ اثر ہوا کہ ۱۷۹۸ء میں جارجیا اور ۱۸۰۳ء میں جنوبی کیرولینا نے بھی غلاموں کی تجارت بند کردی۔ اور ۱۷۹۴ء میں امریکی شہریوں کے لئے غلاموں کی تجارت میں حصہ لینا ممنوع کردیا گیا۔ ۱۸۰۷ء میں یہ قانون منظور ہوا کہ افریقہ سے غلاموں کو درآمد کرنا ممنوع ہے۔ اور ۱۸۲۰ء میں یہ قانون نافذ بھی کردیا گیا۔ ۱۸۱۴ء میں امریکہ اور برطانیہ نے یہ معاہدہ کیا کہ وہ غلاموں کی تجارت کو ختم کرنے کے لئے پوری کوشش کریں گے۔

ریاستہائے متحدہ امریکہ میں غلاموں کی تجارت بند کردی گئی تھی لیکن غلامی کو ختم کرنے کا مسئلہ باقی تھا۔ شمالی ریاستیں غلامی کو ختم کرنے کی حامی تھیں۔ اور جنوبی ریاستیں اس کی مخالف تھیں۔ شمال و جنوب کے اختلافات نے نازک صورت اختیار کرلی۔ غلامی کو برقرار رکھنے کی حامی ان ریاستوں نے جو وفاق سے علاحدہ ہونا چاہتی تھیں اپنی آزاد حکومت قائم کرلی۔ ۲۰ر دسمبر ۱۸۶۰ء کو جنوبی کیرولینا نے اور ۹ر جنوری و یکم فروری ۱۸۶۱ء کے درمیان چھ اور ریاستوں نے امریکی وفاق سے علاحدگی اختیار کی۔ لیکن صدر بکینن نے ریاستوں کے اس اختیار کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور نتیجہ یہ نکلا کہ اپریل ۱۸۶۱ء میں خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ مارچ ۱۸۶۱ء میں لنکن صدر ہوگیا تھا اور اس کو بڑی مشکلات کا سامنا تھا۔ غلامی کو برقرار رکھنے کی حامی سات ریاستیں علاحدہ ہوچکی تھیں اور آٹھ وفاق میں شامل تھیں اور یہ اندیشہ تھا کہ اگر جبر کیا گیا تو یہ ریاستیں بھی علاحدہ ہوجائیں گی۔ آگے چل کر ان آٹھ میں سے تین اور ریاستیں بھی علاحدہ ہوگئیں۔ اور چار سال تک شدید جنگ ہوئی جس میں تقریباً چالیس لاکھ سپاہیوں نے حصہ لیا۔ لنکن نے تمام مشکلات کا بڑی خوبی سے مقابلہ کیا۔ اور اپنے جمہوری نظریات پر سختی سے قائم رہا۔ ۱۸۶۲ء میں کانگریس نے غلامی کو ختم کردیا۔ اور اپریل ۱۸۶۵ء میں جب جنوبی ریاستوں نے ہتھیار ڈالے تو نہ صرف یونین برقرار رہی۔ بلکہ تمام امریکی ریاستوں میں غلامی بھی ختم ہوگئی۔ اور جمہوریت پسند لنکن کی حکومت امریکہ میں جمہوریت کا پرچم سربلند رکھنے میں کامیاب ہوئی۔

بین الاقوامی جدوجہد ۔ غلامی کے انسداد کے لئے مختلف ممالک نے متعدد کوششیں بھی کیں اور اس طویل بین الاقوامی جدوجہد کا نتیجہ پوری کامیابی کی شکل میں نکلا۔ ۱۸۱۵ء میں ویانا کی کانگریس نے غلامی کے انسداد کے لئے مشترکہ جدوجہد کا تصفیہ کیا۔ اور ۱۸۸۵ء میں عہدنامہ برلن کے مطابق یورپ کی تیرہ اقوام اور امریکہ نے یہ فیصلہ کیا کہ غلاموں کی تجارت اور غلامی کے انسداد کے لئے وہ باہمی تعاون اور مشترکہ کوشش کریں گے۔ ۱۸۳۱ء میں فرانس اور برطانیہ اور ۱۸۴۲ء میں امریکہ اور برطانیہ کے درمیان جو معاہدے ہوئے تھے ان کا مقصد بحری راستوں سے غلاموں کی تجارت کو روکنا تھا۔ غلامی کے انسداد کے لئے صرف بحرالکاہل کی ناکہ بندی کافی نہ تھی کیونکہ

مشرقی افریقہ سے عرب، ایران، ہندوستان اور دوسرے ممالک کو بھی غلام بڑی تعداد میں بھیجے جاتے تھے ۱۸۱۲ء میں برطانیہ نے مسقط و زنجبار کے حکمران سے یہ مطالبہ کیا تھا کہ غلاموں کی تجارت بند کردی جائے۔ اور ۱۸۲۲ء میں سلطان نے ہندوستان اور ایران میں غلام بھیجنے کا سلسلہ بند کرنے کا اقرار کیا۔ لیکن یہ تجارت جاری رہی۔ ۱۸۴۵ء میں سلطان نے یہ وعدہ کیا کہ زنجبار سے غلاموں کی برآمد بالکل بند کردی جائے گی۔ مگر خفیہ تجارت اس کے بعد بھی ہوتی رہی۔ آخر کار برطانیہ نے سختی سے کام لیا اور ۱۸۷۲ء میں یہ مطالبہ کیا کہ غلاموں کی تجارت کے تمام بازار اور خفیہ راستے بند کرائے جائیں۔ سلطان کو یہ مطالبہ ماننا پڑا اور ۱۸۷۶ء میں زنجبار کی بندرگاہ سے غلاموں کی تجارت ممنوع قرار دی گئی۔ ۱۸۹۰ء میں جب کہ یورپی ممالک میں افریقہ کی تقسیم مکمل ہو گئی تو ملکہ وکٹوریہ کی خواہش پر برسلز میں ایک اجتماع ہوا جس میں تیرہ یورپی ممالک اور ایران، زنجبار اور کانگو نے غلاموں کی تجارت کو بالکل بند کر دینے کا معاہدہ کیا۔ چنانچہ قانون برسلز کے مطابق غلاموں کی تجارت غیر قانونی قرار دی گئی۔ اور ان ممالک نے یہ طے کیا کہ وہ اس کے انسداد کے لئے مشترکہ طور پر کام کریں گے۔ بحر ہند، خلیج فارس اور بحر احمر میں جہازوں کی تلاشی، گرفتاری اور ان پر مقدمہ چلانے کے اصول طے کئے گئے اور طاقتور بحری چوکیاں قائم کرنے کا بھی فیصلہ کیا گیا تاکہ خلاف ورزی کرنے والے تاجروں کو پکڑا جا سکے۔ بحری نگرانی کے علاوہ سوڈان، نائجیریا، کانگو اور نیاسا لینڈ میں غلاموں کو پکڑنے کی ممانعت کردی گئی اور بڑی سختی سے کام لیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بیسویں صدی کے آغاز تک حبشی اور لائبیریا کے سوا افریقہ کے تمام علاقوں میں یہ طریقہ بند ہو گیا۔

اصلاحی کوششیں۔ غلامی کے مکمل خاتمہ کی جد و جہد بیسویں صدی میں بھی جاری رہی۔ چنانچہ جنگ عظیم کے خاتمہ پر ۱۹۱۹ء میں سینٹ جرمین کے کنونشن کے مطابق فاتح اقوام نے یہ طے کیا اور جرمنی کو بھی اس کا پابند قرار دیا گیا۔ کہ غلامی کی ہر ایک قسم کو بشمول بیگار ختم کر دیا جائے اور بحری اور بری راستوں سے غلاموں کی تجارت کو قطعاً بند کر دیا جائے۔ ۱۹۲۴ء میں ایک کمیٹی نے غلاموں کی وضاحت کرتے ہوئے جہیز میں دی جانے والی لڑکیوں، خرید کر پالے جانے والے بچوں، تحویل میں رکھے جانے والے مقروضوں اور بغیر اجرت کام کرنے والے مزدوروں کو بھی غلامی کے زمرہ میں شامل کرکے ان کی آزادی و تحفظ کی سفارش کی۔ اور ۱۹۲۶ء میں انتیس ممالک نے غلامی کی ان تمام اقسام کو ختم کرنے کا بھی ایک معاہدہ کیا جس کا مسودہ مجلس اقوام کی نگرانی میں تیار ہوا تھا۔ ۱۹۳۰ء میں مجلس نے جبری محنت کو غیر آئینی قرار دیا۔ ۱۹۳۲ء میں مجلس کی اسمبلی نے ایک کمیٹی مقرر کی۔ جس نے انسداد غلامی سے متعلق تمام معاہدوں کو روبہ عمل لانے کی تدابیر اور دوسری موثر اور قابل عمل تجاویز پیش کیں۔ اور اڑتیس ممالک نے انسداد غلامی کی ان تمام تجاویز کو منظور کر لیا۔

عرب ایک ایسا ملک رہ گیا تھا جہاں غلامی ختم نہ ہوئی تھی۔ اور وہاں خفیہ طریقوں سے افریقی غلام بھی لائے جاتے تھے۔ دنیا کی تاریخ میں سب سے پہلے اسلام ہی نے معاشرے کے دامن سے غلامی کے داغ مٹانے کی کوشش کی اور اس کے انسداد کے لئے ایسی موثر تدبیریں اختیار کیں۔ جن پر اگر چند سال اور عمل کیا جاتا تو صدیوں پہلے غلامی ختم ہو جاتی۔ لیکن اسلامی اصولوں سے بے اعتنائی کا ایک حیرت انگیز و عبرت خیز پہلو یہ ہے کہ ساری دنیا میں غلامی کے ختم ہو جانے کے بعد بھی اگر غلامی باقی رہی تو اس ملک میں جو اسلام کا گہوارہ تھا۔ عرب میں غلامی کے انسداد کے لئے بڑی کوششیں کرنی پڑیں۔ آخرکار ۱۹۳۶ء میں ابن سعود نے ایک فرمان جاری کیا جس کے بموجب بحری راستوں سے غلاموں کو لانا۔ آزاد کو غلام بنانا اور ناجائز طور پر درآمد کئے ہوئے غلام کو رکھنا جرم قرار دیا گیا نیز غلاموں سے رکن خاندان جیسا سلوک کرنے اور ان کو پورے حقوق دینے کی تاکید کی گئی۔ اس فرمان سے حالات کی اصلاح تو ہو گئی لیکن فوری اور مکمل انسداد نہ ہو سکا تاہم انسداد کی راہ ہموار ہو گئی۔ اور اس ملک میں بھی غلامی کا ختم ہو جانا لازمی ہے۔ بیسویں صدی میں تمام کوششیں ان خرابیوں کو دور کرنے پر مرتکز رہیں جو نظام غلامی نے مختلف شکلوں میں معاشرہ میں پیدا کر دی تھیں۔ ورنہ غلاموں کی تجارت اور غلامی کے انسداد کی جدوجہد انیسویں صدی کے اختتام سے قبل ہی پوری طرح کامیاب ہو گئی تھی اور یہ کامیابی درحقیقت جمہوریت و انسانیت کی بہت بڑی فتح ہے۔

ایک حدیث

توبہ کا وقت کب تک ہے

ترمذی نے عبداللہ بن عمر سے حضورؐ کا ایک ارشاد یوں نقل کیا ہے :

ان اللہ یقبل توبۃ العبد مالم یغرغر۔ — اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی توبہ اس وقت تک قبول فرمالیتا ہے جب تک جان کنی نہ شروع ہو جائے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ انسان لغزش سے بالکل پاک نہیں ہو سکتا خواہ عمداً ہو یا سہواً۔ اس کی تائید ایک دوسری حدیث سے بھی ہوتی ہے جو حضرت انس سے ترمذی ہی نے یوں روایت کی ہے کہ :

کل بنی آدم خطاء وخیر الخطائین التوابون۔ — بنی آدم بڑے ہی خطاکار ہوتے ہیں اور بہترین خطاکار وہ ہے جو بڑا ہی توبہ کرنے والا ہو۔

ہم ثقافت کے کسی پرچے میں اس حدیث کی تشریح کر چکے ہیں اسے دیکھ لینا مفید ہوگا۔ یہاں صرف اتنی بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ بے گناہ اور بے خطا ہونا انسان کی کوئی بڑی صفت نہیں۔ یہ صفت حیوانات میں زیادہ پائی جاتی ہے یعنی وہ غلطی نہیں کرتے۔ فرشتے بھی نہ گناہ کرتے ہیں نہ غلطی۔ لیکن انسان گناہ گار بھی ہے اور خاطی بھی۔ اور یہی اس کا خاص وصف ہے لیکن ایک شرط کے ساتھ، اور وہ ہے توبہ۔

توبہ کے معنی ہیں لوٹ آنا یعنی جس طرح وہ غلط سمت میں چلا گیا ہے اسی طرح اپنے صحیح مرکز پر واپس آجائے۔ جاتے وقت صحیح مرکز کی طرف پشت ہو گئی تھی اور واپسی کے وقت اس کی پیٹھ اسی غلط چیز کی طرف ہو گی جدھر پہلے اس نے اپنا رُخ کر لیا تھا۔

توبہ کا مطلب صرف "استغفر اللہ الخ" کی زبانی تکرار نہیں۔ زبان سے اگر استغفر اللہ نہ بھی کہے مگر عملاً اپنے صحیح مرکز پر آکر غلط کام سے باز آجائے تو یہ عین توبہ ہوگی۔ لیکن عمل کچھ نہ ہو اور زبان پر استغفار کی تکرار ہو تو یہ کوئی توبہ نہ ہوگی۔ توبہ کا مقصد صرف یہ ہے کہ غلط روش سے انسان صحیح روش پر آجائے اور اس کی زندگی سنور جائے۔ اگر زندگی سدھرنے سنورنے کا کوئی موقع ہی نہ رہا ہو تو توبہ بے معنی ہو جاتی ہے۔

یوں تو انسان کو ہر آن یہ خطرہ رہتا ہے کہ شاید ابھی موت آجائے اور اسی طرح وہ طویل العمر ہونے کے باوجود بھی یہ آس لگائے رہتا ہے کہ ابھی بہیں اور جینا ہے۔ زندگی کا کچھ ٹھکانا نہیں۔ انسان موت کے مُنہ سے زندہ سلامت

تحمل آتا ہے اور نہایت بے خطر زندگی میں اچانک مرجاتا ہے۔ تاہم اسباب کے پیشِ نظر بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ زندگی کی غالب اُمید کی جاتی ہے اور بعض شکلیں ایسی بھی ہیں جن میں زندگی سے مایوسی یا موت کا یقین غالب ہوتا ہے جب تک زندگی کی آس باقی ہے اس وقت تک توبہ مفید ہے کیونکہ مقصد زندگی کا سدھرنا، سنورنا اور تلافی مافات کرنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی اچانک خلاف توقع مرجائے لیکن اس کا ارادہ تو بہرحال یہی ہوتا ہے کہ اب اپنی زندگی کو سنوار لیں گے اور اگر زندگی کی کوئی توقع نہ رہی ہو تو ظاہر ہے کہ اب سدھرنے کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا۔ اس لئے یہ توبہ بھی بے کار اور بے معنی ہے۔ ہاں کوئی خاص اعجاز ہو اور وہ بچ جائے اور اس کے بعد وہ اپنی زندگی کو سدھار لے تو یہ اللہ کی خاص رحمت ہوگی۔ لیکن وہ شخص بہرحال اپنی جگہ یہی سمجھ رہا تھا کہ زندگی اب ختم ہو چکی ہے اور اصلاح عمل کا موقع جاتا رہا۔ قرآن پاک میں بھی جا بجا توبہ کے ذکر کے ساتھ ساتھ عمل صالح یا اصلاحِ حال کا ذکر ہوتا ہے مثلاً فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح (الخ مائدہ)، ثم تاب من بعدہ واصلح (انعام)، فان تابا واصلحا (الخ نساء)، ثم تابوا من بعد ذالک واصلحوا (نحل)، سب کا مفہوم یہی ہے کہ توبہ کا مقصد اصلاحِ حال ہے نہ کہ محض زبانی استغفار۔

حدیث زیر بحث میں یہی حقیقت بیان کی گئی ہے کہ انسان کی توبہ اسی وقت تک قبول ہوتی ہے جب تک اس کی جان کنی نہ شروع ہو چکی ہو۔ جان کنی کے بعد کوئی موقع اصلاح حال کا باقی نہیں رہتا جو توبہ کا اصل مقصد ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر کسی شخص کو سزائے موت دے دی گئی ہو اور رہا ہونے کے تمام امکانات ختم ہو چکے ہوں تو اس کا شمار بھی ان ہی لوگوں میں ہے جو زندگی سے مایوس ہونے کے بعد توبہ کرتے ہیں اور ان کی توبہ مفید نہیں ہوتی۔

حدیث زیر بحث میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ عین قرآنی تعلیم کے مطابق ہے۔ قرآن کا فیصلہ توبہ کے بارے میں یوں ہے کہ:

لیست التوبۃ للذین یعملون السیأت حتیٰ اذا حضر احدھم الموت قال انی تبت الآن ...... الخ (نساء)	توبہ ان لوگوں کے لئے مفید نہیں جو بُرائیاں کرتے رہتے ہیں پھر جب ان میں سے کسی کو احتضار موت ہوتا ہے تو پکار اُٹھتا ہے کہ اب میری توبہ ہے ....

قرآن میں جس چیز کو حضور موت یا احتضار موت سے تعبیر کیا گیا ہے اسی چیز کو زیر بحث حدیث میں مالم یغرغر کہا گیا ہے۔

ایک ضروری بات اور بھی یاد رکھنی چاہئے کہ توبہ در اصل ایک ابتدائی قدم ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ جس راہ پر پہلے تھے اب اس پر نہ چلیں گے۔ لیکن انسان صرف اتنی سی بات سے چھٹکارا نہیں پاتا۔ اس کے لئے ایک ضروری قدم ابھی باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ جو کچھ کر چکا ہے اس کی کماحقہٗ تلافی بھی کرے۔ اگر کسی کو ایک طمانچہ رسید کر دیا ہے تو اس کی توبہ صرف اسی قدر نہیں کہ استغفر اللہ پڑھ کر یہ ارادہ کرے کہ اب یہ حرکت نہیں کرینگے

بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جو طمانچہ وہ رسید کر چکا ہے اس کی تلافی بھی کرے۔ مثلاً اس سے معافی مانگے یا ولیا ہی بدلہ دینے کے لئے اس کی طرف اپنا منہ پیش کر دے یا اس کے ساتھ کوئی ایسی اعلیٰ نیکی کرے کہ وہ طمانچہ خود ہی فراموش ہو جائے اور اس کے دل میں اس طمانچے کی کوئی خلش نہ باقی رہے۔ توبہ قبول تو ہوتی ہے زندگی سے مایوس ہونے سے پہلے پہلے تک۔ اور مغفرت ہوتی ہے تلافی کر چکنے کے بعد۔ مغفرت کے معنی ہی ہیں پوشش یعنی ڈھانپ لینا اور اس کی شکل صرف تلافی ہے نہ کہ محض زبانی استغفار یا فقط باز آجانا۔

انسان کا ارتقاء اسی میں ہے کہ وہ غلطی کرے تو اس کی ایسی تلافی کرے کہ وہ غلطی فراموش ہو جائے، ڈھپ جائے۔ اگر وہ توبہ و تلافی نہ کرے تو وہ حیوانوں سے بھی نیچے گر جاتا ہے اور توبہ و تلافی کرے تو فرشتوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔ جو لغزش و خطا سے پاک ہو وہ حیوان تو ہو سکتا ہے، فرشتہ بھی ہو سکتا ہے لیکن اس میں کوئی ارتقا نہ ہوگا۔ ارتقا ٹھوکریں کھا کھا کر سنبھلنے میں ہے نہ کہ ایک حالت پر قائم رہنے میں۔ یہی سبب ہے کہ خلافت ارضی کا مستحق بے گناہ، بے خطا تسبیح خواں اور معصوم فرشتوں کو نہیں سمجھا گیا بلکہ اسی آدم کے سر پر تاج خلافت رکھا گیا جو خاطی تھا، گناہ گار تھا اور بقول ملائکہ مفسد بھی تھا اور خوں ریز بھی۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہاں معصومیت کے ساتھ جمود تھا اور یہاں لغزشیں زینۂ ارتقاء تھیں۔ اسی ارتقاء کے لئے شرط یہی ہے کہ موقع ختم ہونے سے پہلے پہلے ہی توبہ و تلافی کر لی جائے۔ اور یہی اشارہ ہے زیر نظر حدیث نبوی میں۔

توبہ کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ اگر ایک رسی پر بوجھ ڈالا جائے اور اس بوجھ میں مسلسل اضافہ کیا جاتا رہے تو بالآخر ایک نہ ایک بوجھ ایسا ہوگا جو رسی کو توڑ دیگا۔ اس نقطۂ انکسار (BREAKING POINT) پر پہنچنے سے پہلے پہلے اگر اس کا بوجھ ہلکا کر دیا جائے تو رسی ٹوٹنے سے محفوظ ہو جائے گی ورنہ اس کا ٹوٹ جانا ضروری ہے۔ بعینہٖ اسی طرح زندگی کا نقطۂ انکسار غرغرہ یا احتضار ہے۔ اس سے پہلے تو توبہ و تلافی بھی مفید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس نقطۂ انکسار کے آجانے کے بعد رسی ٹوٹ کر ہی رہے گی۔ توبہ کے معنی ہیں نقطۂ انکسار پر پہنچنے سے پہلے بوجھ کو ہلکا کر دینا۔ (م - ج)

سوال وجواب

"امامت و امارت" کا غلط استعمال

لائل پور سے شیخ مبارک علی صاحب دریافت فرماتے ہیں کہ:
پاکستان میں بہت سی انجمنوں کے صدر اور جماعتوں کے رئیس "امیر" کے لفظ سے یاد کئے جاتے ہیں۔ پاکستان کی اسلامی جمہوری مملکت میں اب ہمیں یہ لفظ کچھ کھٹکنے لگا ہے۔ آپ براہِ کرم شرعی اور لغوی حیثیت کو مدِنظر رکھ کر بیان فرمائیں کہ لفظ امیر یا خلیفہ یا امام کا استعمال کسی رئیس جماعت یا صدر انجمن کے لئے درست ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

جہاں تک ہمیں یاد آتا ہے ثقافت کے کسی گزشتہ پرچے میں اسی قسم کے ایک سوال کا مختصر جواب دیا جاچکا ہے۔ اُن صاحب نے غالباً یہ سوال کیا تھا کہ اولی الامر منکم سے کون لوگ مراد ہیں؟ آپ کا سوال بھی ان صاحب کے سوال سے ملتا جلتا ہے اس لئے ہم قدرے تفصیل سے اس کا جواب دیتے ہیں:

مسلمانوں کی سیاسی رہبری و قیادت کرنے والے کے لئے آیات و احادیث میں کئی لفظ آئے ہیں مثلاً: خلیفہ، امام، امیر، والی، عامل وغیرہ۔ ان میں سے ہر لفظ کے مختلف اطلاقات ہوتے ہیں اور ہر اطلاق کے لئے احکام بھی الگ الگ ہیں جس طرح "رسول" کا اطلاق ہر بھیجے ہوئے پر صحیح ہے اسی طرح ہر نیابت کو خلافت اور ہر مقدم کو امامت اور ہر حکم کرنے والے کو امیر بھی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ان الفاظ کا اصطلاحی مفہوم بھی ہے یعنی اہلِ اسلام کا امیر یا امام وہ راہنما ہے جو دینی بنیادوں پر سیاسی رہنمائی کرے اور اس کے ہاتھ میں امر (LAW AND ORDER) کی تنفیذی قوت ہو جسے فقہی اصطلاح میں "ملزم" بھی کہتے ہیں۔ ملزم کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے فیصلے یا حکم سے کوئی سرتابی کرے تو وہ اسے جرمانے یا قید کی یا اور کوئی جسمانی سزا حتیٰ کہ سزائے موت بھی دے سکے۔ اس کا اپنا قانون اور اپنا سکہ چلتا ہو۔ اور اپنی فوجی طاقت رکھتا ہو۔ مختصر یہ ہے کہ وہ حکومت کے اختیارات رکھتا ہو۔

یوں تو ہر دور میں مشائخ و صوفیہ کے "خلفا" ہر طرف اسلامی اسپرٹ کے ساتھ پھیلے رہے ہیں لیکن جو احکام اصطلاحی خلفاء کے ساتھ وابستہ ہیں وہ ان خلفائے مشائخ پر چسپاں نہیں کئے جاسکتے۔ اسی طرح جو احکام اصطلاحی امام کے متعلق وارد ہوئے ہیں ان کو نماز کے امام یا تسبیح کے امام یا کسی فن کے امام کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ یہ ایسا ہی ہوگا کہ ایک شخص آکر کہے کہ مجھے فلاں شخص نے آپ کے پاس بھیجا ہے لہٰذا عربی لغت کے اعتبار سے میں "رسول" ہوا

اور چونکہ قرآن میں آیا ہے کہ :

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول۔ — اللہ اور رسول کی اطاعت کرو

اس لئے آپ پر میری اطاعت فرض ہوئی۔

مگر آپ کو یہ سُن کر تعجب ہوگا کہ مغربی پاکستان میں ماشاءاللہ پانچ پانچ امارتیں متوازی چل رہی ہیں۔ کچھ تنظیمیں اور بھی ہیں مثلاً مسلم لیگ، اسلام لیگ، غریب لیگ، عوامی لیگ وغیرہ لیکن جہاں تک ہمیں علم ہے ان میں سے کسی نے خلیفہ، امیر یا امام یا والی وغیرہ کا لفظ اپنے لئے نہیں رکھا ہے۔ البتہ اوّل الذکر پانچوں جماعتوں نے اپنے رئیس یا صدر کے لئے امیر ہی کا لفظ پسند فرمایا ہے۔ ان میں سے کئی ایک تنظیموں کے متعلق ہمیں علم ہے کہ اپنے اندر نظام اطاعت قائم کرنے کے لئے ان ہی آیات و احادیث کو استعمال کیا ہے جو اصطلاحی امام و امیر کے لئے وارد ہوئی ہیں۔ بعضوں نے تو یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ ہمارا امیر اصطلاح معروف کے معنوں میں نہیں ہے۔ یہ بلاشبہ ایک دیانت دارانہ اظہارِ حقیقت ہے اور قابلِ قدر ہے لیکن یہ ظاہر کرنے کے بعد پھر ان ہی آیات و احادیث کو جو اصطلاحی امیر و امام کے لئے ہیں اپنے لئے استعمال کرنا ابلہ فریبی ہے۔ اس کی کیا ضرورت ہے کہ خواہ مخواہ وہ لفظ استعمال کیا جائے جس کے مختلف پہلو ہوں، پھر بادی النظر میں اس کے معنی کچھ اور سمجھے جائیں اور اپنے دل میں اس کا مطلب کچھ اور ہو؟ جب اپنی اطاعت کرانی ہو تو آیات و احادیث کا غلط استعمال کر لیا جائے اور جب کسی کو شبہ پیدا ہو تو یہ جواب دے دیا جائے کہ ہم باصطلاح معروف امیر نہیں ہیں۔ کیوں نہ ایسا واضح لفظ رکھا جائے جس میں اس قسم کا ایچ پیچ ہی نہ ہو؟

احادیث میں امام کی بڑی عمدہ تعریف یوں آئی ہے کہ :

الامام جُنَّۃٌ یقاتل من ورائہ و یتقی بہ۔ (رواہ الشیخان عن ابی ہریرہ) — امام ایک سپر ہے جس کی پناہ میں جنگ کی جاتی ہے اور جس کی مدد سے بچاؤ ہوتا ہے

مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دشمنوں سے جنگ نہیں کر سکتا اور اپنی رعایا کو ظلم سے نہیں بچا سکتا تو وہ اور سب کچھ ہو سکتا ہے لیکن خلیفہ امام یا امیر وغیرہ نہیں ہو سکتا۔ وہ اگر امام ہو تو تسبیح کا امام ہو سکتا ہے، کسی فن کا امام ہو سکتا ہے، نماز کا امام ہو سکتا ہے لیکن تنفیذی قوت کے بغیر نہ وہ امام واجب الاطاعت ہو سکتا ہے اور نہ اسے یہ حق پہنچتا ہے کہ جو آیات و احادیث اصطلاحی امام کے لئے وارد ہوئی ہیں ان کو اپنی اطاعت کے لئے استعمال کرے۔

اگر مٹی کا شیر بنا ہو تو اسے شیر ہی کہیں گے۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شیر سے بھاگنے کا حکم ہے لہذا اس شیر سے بھی بھاگو۔ بالکل اسی انداز کا یہ دعوےٰ ہے کہ ہم باصطلاحِ معروف تو امیر و امام نہیں ہیں لیکن چونکہ قرآن و حدیث میں اولی الامر کی اطاعت کا حکم آیا ہے لہذا میری اطاعت تم سبھوں پر واجب ہے۔

ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ "امر" کے معنی وعظ کہنے کے نہیں ہیں۔ اس کے معنی ہیں حکم دینا اور اس کا

وہی مفہوم ہے جو LAW AND ORDER کا ہے۔ اطاعت "امر" ہی کی ہوتی ہے۔ اس لئے جب تک قوتِ حاکمہ نہ حاصل ہو اس وقت نہ امر ہو سکتا ہے نہ اطاعت کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکی زندگی میں حضورؐ نے کوئی نظامِ امارت نہیں قائم کیا اور کسی کو امیر و امام نہیں بنایا۔ لوگ معلم ہوئے، قاری ہوئے، نقیب ہوئے لیکن کوئی بھی مکی زندگی میں امیر یا امام یا خلیفہ نہیں کہا گیا۔ بلکہ اس سے بھی آگے خود مدنی زندگی میں بھی صرف ان ہی کو امیر کہا گیا جن کے سپرد کہیں کی حکومت کی گئی۔ صرف تبلیغ و تعلیم کرنے والے لوگوں کو وہاں مدنی زندگی میں بھی امیر نہیں بلکہ نقیب، قاری، معلم وغیرہ کہا گیا۔ حضورؐ کے اس طرزِ عمل سے صاف واضح ہوتا ہے کہ امارت ہوتی ہی ہے سیاسی اقتدار اور قوت آنے کے بعد۔

شاید آپ کو یہ سُن کر تعجب ہوگا کہ حکمِ اطاعت کی جتنی آیات ہیں وہ سب کی سب مدنی ہیں۔ ایک بھی مکی نہیں۔ کیونکہ مکی زندگی میں سیاسی اطاعت کا کوئی سوال ہی نہ تھا۔ وہاں تو صرف خوش دلانہ اور رضا کارانہ اتباع تھا۔ اطاعت کی آیات اس وقت نازل ہوئیں جب مدنی زندگی شروع ہوئی اور ایک نظامِ امارت و حکومت یا اسٹیٹ کی بنیاد پڑی۔ ہیئتِ حاکمہ کے بغیر نہ امارت کوئی شے ہے نہ اطاعت کے کوئی معنی ہیں۔

یوں اطاعت کرنے کو تو بیوی اپنے شوہر کی اطاعت کرتی ہے، اولاد اپنے والدین کی، شاگرد اپنے اُستاد کی، مرید اپنے پیر کی، نوکر اپنے آقا کی اطاعت کرتے ہیں لیکن ان میں کسی کو امیر یا امام یا خلیفہ نہیں کہا جا سکتا اور نہ ان کی اطاعت کے لئے وہ آیات و احادیث پیش کی جا سکتی ہیں جن میں اطاعت امیر و امام کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ جہاں اسلامی نظامِ امارت موجود نہ ہو وہاں یہ نظام قائم کرنے کی جد و جہد مسلمانوں پر فرض ہے اور مسلمانوں کی ایسی تنظیم کے صدر کا خوش دلانہ اتباع کرنا ضروری ہے۔ تمام مسلمانوں کو اس تنظیم کا ساتھ دینا چاہیئے، بشرطیکہ وہ تنظیم اسلامی بنیادوں پر چلائی جا رہی ہو لیکن ہیئت حاکمہ قائم ہونے سے پہلے اور اصطلاحی امارت قائم ہونے سے قبل ہی اپنے آپ کو فرمانروا، حاکم، امیر، والی، امام، یا خلیفہ قرار دے کر مسلمانوں کو اپنی اطاعت کی دعوت دینا ایک بڑا مقدس دینی دھوکا ہے۔ اگر کوئی ایماندار شخص وزیرِ اعظم بننے کی تیاری کر رہا ہے تو مسلمانوں کو اس کی تیاری میں جان و دل سے ساتھ دینا چاہیئے لیکن کامیاب ہونے سے پہلے ہی اپنے آپ کو وزیرِ اعظم سمجھ لینا یا اس کا دعوےٰ کرنا اور وزیرِ اعظم ہی کی طرح فرامین جاری کرنا صرف دینی دھوکا ہی نہیں بلکہ ایک ایسا قومی، سیاسی، ملکی اور قانونی جرم بھی ہے جو کسی مملکت میں بھی قابلِ معافی نہیں۔

اپنا قانون نہیں، اپنی کرنسی نہیں، اپنا علم نہیں، اپنی فوج نہیں، اپنی عدالت نہیں، اپنی قوتِ تنفیذ نہیں تو امارت کیسی؟ اور جب امارت نہیں تو کسی مسلمان کو الگ سے دعوتِ اطاعت کیسی؟

پاکستان کی مملکت اگر غیر مسلم مملکت ہے تو یہاں قطعاً ایسی تنظیم ہونی چاہیئے جو اپنا رسوخ و اقتدار پیدا کر کے اس حکومت کا تختہ اُلٹ دے اور تمام مسلمانوں کو ایسی تنظیم کا ساتھ دینا چاہیئے مگر لفظ امارت کا استعمال پھر بھی غیر

شرعی ہوگا۔ اور اگر یہ کوئی اسلامی مملکت ہے تو ایک مملکت میں پانچ پانچ مزید اطاعتیں اور امارتیں کیسی؟ تنظیمیں تو بیسیوں ایک ساتھ چل سکتی ہیں لیکن ملکی قانون ایک ہی ہوگا، امارت ایک ہی ہوگی، اطاعت ایک ہی ہوگی، حکومت ایک ہی ہوگی۔ جہاں دو متوازی حکومتیں دینی اور سیاسی جرم ہیں وہاں پانچ پانچ متوازی امارتوں کی کوئی شرعی و عقلی توجیہ ممکن نہیں۔ ہماری مخلصانہ رائے ہے کہ ان تمام جماعتوں کو اپنے دعاوی امارت ترک کر دینے چاہئیں اور اطاعت امارت کی آیات و احادیث کو اپنے لئے استعمال کرنے کی ابلہ فریبی سے بھی باز آجانا چاہئے۔ لفظ امیر یا امام کو EXPLOIT کرنے کا اب کسی کو حق نہیں پہنچتا۔ اگر ہم اس لفظ کو چند تاویلات کے ساتھ آج گوارا کر لیتے ہیں تو کل ہمیں "خلیفۃ المسلمین" کے لفظ کو بھی بلکہ "نبی و رسول" کے لفظ کو بھی بے مغز توجیہات و تاویلات کے ساتھ گوارا کرنا پڑے گا۔ اسلام کے نام لیواؤں کو غیر اسلامی اصطلاح وضع کرکے پھیلانے سے پرہیز کرنا چاہئے اور خود اسلامی حکومت کا بھی فرض ہے کہ اس طرح کی شرعی اصطلاحات کو غلط تصرفات معنوی کی زد میں آنے سے محفوظ رکھے اور "صدر انجمن" کو امیر و امام و خلیفہ کہے جانے سے باز رکھے۔

ایک تیسری شکل یہ ہے کہ مملکت تو اسلامی ہو لیکن حکومت فساق اور نا اہلوں کی ہو۔ اس کا علاج یہ ہے کہ آئینی طریقوں سے اہلیت و صلاحیت رکھنے والے لوگ اس پر قبضہ کریں اور قوم ان کا ساتھ دے لیکن اس صورت میں بھی امام، امیر اور خلیفہ وغیرہ کا غلط استعمال ترک کرنا شرعاً، اخلاقاً اور قانوناً واجب ہے کیونکہ اس کا صاف مطلب متوازی حکومت کا اعلان ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی صاحب اپنے آپ کو گورنر، وزیر اعظم اور رئیس مملکت وغیرہ کہنا شروع کر دیں۔ (محمد جعفر)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

ماہنامہ "طلوعِ اسلام" نے ستمبر ۱۹۵۶ء کی اشاعت میں برہمو سماجی اسلام" کے زیرِ عنوان "ثقافت" کے ایک مضمون پر کچھ تنقیدی تاثرات قلمبند کئے ہیں۔ اس مضمون سے جو اقتباسات طلوعِ اسلام نے نقل کئے ہیں ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

"اسلام اور اہلِ کتاب کے مذاہب میں بہت کچھ قدرِ مشترک ہے ۔۔۔۔۔۔۔ خدا کے قائل تمام معقول انسانوں کے نزدیک اقدارِ حیات بہت کچھ مساوی اور ہم آہنگ ہیں، لیکن ہر گروہ ان کو اپنے مذہب اور اپنی مذہبی روایات سے اخذ کرتا ہے۔ اکثر اوقات اصطلاحیں مختلف ہوتی ہیں لیکن معانی میں اختلاف نہیں ہوتا ۔۔۔۔۔"

اس کے بعد "طلوعِ اسلام" کا اعتراض مندرجہ ذیل ہے:

"اگر اخلاقی اقدار اور دین کے اصول ۔۔۔۔ تمام مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہیں اور اختلاف صرف لفظی اصطلاحات کا ہے، معنوی اختلاف کا کوئی نہیں تو پھر اللہ میاں نے اہلِ کتاب کے متعلق یہ کیوں کہہ دیا کہ:

فان اٰمنوا بمثل ما اٰمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم فى شقاق ($\frac{2}{135}$)

سو اگر یہ (اہلِ کتاب) اس طرح ایمان لائیں جس طرح تم (مسلمان) ایمان لائے ہو تو اس صورت میں یہ لوگ راہِ ہدایت پر ہونگے اور اگر یہ اس راہ سے ہٹ کر کوئی دوسری راہ اختیار کرینگے تو یہ تعیناً (حق کی) مخالفت پر ہونگے۔

اور ما نزل علیٰ محمد ($\frac{47}{2}$) پر ایمان کو اس ایمان کی شرط لازم کیوں قرار دے دیا!" (صفحہ ۶۶)

یہ صحیح ہے کہ آخری اور مکمل ترین صحیفۂ ہدایت وہی ہے جس کو خدا تعالےٰ نے آں حضرت کے ذریعے دنیا کے انسانوں کے سامنے قرآن کی شکل میں پیش کر دیا لیکن اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اس تاریخی حیثیت سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی کہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام اسی ایک بنیادی نظریۂ حیات کے مختلف مظاہر ہیں جس کے پہلے علمبردار حضرت ابراہیم خلیل اللہ تھے۔ جب کبھی یہودیوں نے اسلام پر اعتراضات کئے تو قرآن نے کئی جگہ حضرت ابراہیم کا نام لے کر انہیں ان کی غلطیوں پر متنبہ کیا:

وقالوا کونوا هودًا او نصاریٰ تهتدوا ۔ یہودی کہتے ہیں، یہودی ہو تو راہ راست پاؤ گے۔ عیسائی کہتے ہیں،

قل بل ملتا ابراھیم حنیفا وما کان من المشرکین۔ (۲: ۱۳۵)

عیسائی ہو تو ہدایت ملیگی۔ ان سے کہو: نہیں، بلکہ ابراہیم کا طریقہ (ہی صحیح ہے) اور ابراہیم مشرکوں میں سے نہ تھا۔

یہاں اس چیز کی وضاحت کی گئی ہے کہ اہلِ کتاب نے کچھ اپنی طرف سے چند غلط عقائد ایجاد کرلئے ہیں اور اگرچہ وہ حضرت خلیل کو اپنا پیشوا مانتے ہیں پھر بھی اس کے مسلک سے کنارہ کش ہیں۔ اگر راہِ ہدایت مطلوب ہے تو وہ صرف ابراہیمی طریقے کی پیروی میں حاصل ہوسکتی ہے۔ انسان کے ہدایت یافتہ ہونے کا مدار ان مذہبی خصوصیات پر نہیں ہے جن کی وجہ سے یہ یہودی اور عیسائی وغیرہ مختلف فرقے بنے ہیں بلکہ دراصل اس کا مدار اس عالمگیر صراطِ مستقیم کے اختیار کرنے پر ہے جس سے ہر زمانے میں انسان ہدایت پاتے رہے ہیں۔"

تو گویا بنیادی طور پر یہودیت اور نصرانیت دونوں ابراہیمی ملت کے پیرو ہونے کی حیثیت سے توحید کے قائل ہیں اور اس حیثیت سے ان دونوں میں اور اسلام میں کچھ نہ کچھ قدرِ مشترک ضرور ہے۔

اسی حقیقت کی طرف قرآن کی ایک دوسری آیت بھی اشارہ کرتی ہے جس کا صرف ایک حصہ مضمون زیر بحث میں نقل کیا گیا ہے:

قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم الا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ۔ (۳: ۶۴)

کہو اے اہلِ کتاب! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے، یہ کہ ہم اللہ کے سوائے کسی کی بندگی نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں، اور ہم میں سے کوئی اللہ کے سوائے کسی کو اپنا رب نہ بنائے۔

یہاں خود قرآن یہ دعوےٰ کرتا ہے کہ اہلِ کتاب اور مسلمانوں کے درمیان بہت کچھ قدرِ مشترک ہے۔ لیکن اس قدرِ مشترک کے باوجود یہ بھی صحیح ہے کہ اہلِ کتاب نے اپنے اصلی دین میں بہت کچھ تحریف کررکھی تھی جس کی بنا پر قرآن نے انہیں دعوت دی کہ وہ اپنے اصلی دینِ حنیفی کی طرف لوٹ آئیں مگر اس کے باوجود یہ بات بھی اپنی جگہ حقیقت ہے کہ اہلِ کتاب اور مسلمانوں کے بنیادی عقائد میں کافی اشتراک و یکسانیت موجود ہے۔

اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس اشتراک اور یکسانیت کے باوجود قرآن نے اہلِ کتاب کے متعلق یہ کہا کہ اگر ان کا ایمان تمہارے جیسا نہیں ہوگا تو وہ ہدایت یافتہ نہیں ہونگے (۲: ۱۳۵)۔ اس کے مفہوم میں کوئی پیچیدگی نہیں۔ صاف اور واضح بات صرف اتنی ہے کہ جب تک اہلِ کتاب عقیدۂ توحید میں اسیطرح خالص نہیں ہوجاتے جس طرح حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ نے تعلیم دی تھی تب تک وہ ہدایت نہیں پاسکتے لیکن اگر اہلِ کتاب میں سے کوئی گروہ (خواہ وہ قائلِ تثلیث ہی میں کیوں نہ ہو) ایسا ہے جو اس خالص توحید کا علمبردار ہے تو اس پر ہدایت اور نجات کا راستہ بند نہیں۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:

الذین اٰتینٰھم الکتاب یتلونہ حق تلاوتہٖ اولٰئک یومنون بہٖ۔	جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی ہے وہ اسے اس طرح پڑھتے ہیں جیسا کہ پڑھنے کا حق ہے۔ وہ اس پر سچے دل سے ایمان لاتے ہیں۔

ایک دوسری جگہ زیادہ وضاحت سے اس مفہوم کو ادا کیا گیا ہے:

لیسوا سواءً من اھل الکتاب امۃ قائمۃ یتلون آیات اللہ آناء الیل وھم یسجدون۔ یؤمنون باللہ والیوم الآخر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر ویسارعون فی الخیرات و اولٰئک من الصلحین۔ وما یفعلوا من خیر فلن یکفروہ واللہ علیم بالمتقین	مگر سارے اہلِ کتاب یکساں نہیں ہیں، ان میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو راہِ راست پر قائم ہیں، راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے آگے سجدہ ریز ہوتے ہیں، اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں، برائیوں سے روکتے ہیں اور بھلائی کے کاموں میں سرگرم رہتے ہیں، یہ صالح لوگ ہیں اور جو نیکی بھی یہ کریں گے اس کی ناقدری نہ کی جائے گی، اللہ پرہیزگاروں کو خوب جانتا ہے۔

اس آخری آیت نے معاملہ کو بالکل واضح کر دیا ہے یعنی اہلِ کتاب کا ایک گروہ متقی ہے، ایماندار ہے، عملِ نیک میں سرگرم ہے۔ ایسے لوگوں کے اعمالِ صالحہ کی ناقدری نہیں کی جائے گی یعنی نجات کا دروازہ ان پر بند نہیں ہوگا۔

لیکن مسئلہ کے اس پہلو کو زیرِ بحث لائے بغیر بھی یہ بات عیاں ہے کہ اہلِ کتاب اور مسلمانوں میں اشتراکِ عقاید کا وجود خود قرآن سے ثابت ہے۔

طلوعِ اسلام کی غلط فہمی کا بڑا سبب یہ ہے کہ اس نے اُس تمام پس منظر سے چشم پوشی کر لی ہے جس میں یہ الفاظ کہے گئے تھے۔ وہ پسِ منظر کیا ہے؟ روس کی الحادی اشتراکیت کا کامیابی سے مقابلہ کرنے اور اس کو شکست دینے کے لئے ضروری ہے کہ تمام وہ اقوام اور افراد اکٹھے ہو جائیں جن کا بنیادی عقیدہ خدائے واحد کا اقرار ہو، جو حیات بعد الممات کے قائل ہوں اور جو اپنی اجتماعی زندگی کو دین کی بنیاد پر قائم کرنا چاہتے ہوں۔ اس جہاد میں جو ایک طرف خدا کے منکرین اور دوسری طرف خدا کے حامیوں کے درمیان مدّت سے جاری ہے، یہ کہاں کی دانائی ہوگی کہ ہم اپنے اپنے اختلافات کو (خواہ وہ فروعی ہو یا اہم) اچھالنے اور منظرِ عام پر لانے بیٹھ جائیں۔ مانا کہ اسلام اور عیسائیت میں خدا کی توحید اور تثلیث کے سلسلے میں بنیادی اختلاف ہے، یہ بھی صحیح ہے کہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیم کو تمام بنی نوعِ انسان تک پہنچائے تاکہ وہ زندگی میں خدا کے صحیح قانون کی پیروی کر سکے، یہ بھی درست ہے کہ عیسائی اپنی تبلیغی سرگرمیوں کے سلسلے میں بعض دفعہ معقول حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ لیکن ان سب حقیقتوں کے باوجود یہ کون سی عقلمندی ہوگی کہ ہم ایک مشترکہ دشمن کے خلاف نبرد آزما ہوتے

وقت بھی انہی اختلافات کو مدِ نظر رکھیں ؟ اگر خدا نخواستہ الحاد اور مادیت پرستی کی فتح ہو جائے تو کیا اس وقت صرف عیسائی اور یہودی تباہ ہونگے اور اسلام کے پیرو محفوظ رہ جائیں گے ! ایسے نازک مرحلہ پر اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ ہم اپنے اختلافات کو برطرف رکھتے ہوئے ایک مشترکہ مقصد کی خاطر ایک عارضی مشترکہ محاذ قائم کرلیں۔ اس مشترکہ محاذ کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم اپنی انفرادیت کھو بیٹھے ہیں یا یہ کہ ہم اسلام کو صحیح اور آخری دین نہیں سمجھتے یا یہ کہ اس کی تبلیغ کی ضرورت نہیں۔ اسلام کی اشاعت کی آج بھی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ آں حضرت کے زمانہ میں تھی اور آج بھی اسی طرح ہم اہلِ کتاب کو "کلمۃ سواء" کی دعوت دیتے ہیں جس طرح کہ قرآن مجید نے دی تھی۔

اگر مضمون زیرِ بحث کا مطالعہ غور سے کیا جائے تو شاید طلوعِ اسلام کو اپنی تنقید کا جواب اسی مضمون کے ایک دوسرے حصّہ میں خود بخود مل جاتا۔ "ما نزل علی محمد" (۴۷ : ۲) کی طرف طنزیہ اشارہ کرتے وقت شاید ان فقرات کو فراموش کر دیا گیا ہے جو "ثقافت" کے اس مضمون میں (صفحہ ۱۰) درج تھے۔

"جب اس پر بحث ہوئی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کی باہمی دوستی میں کیا امور حائل ہیں تو مسلمانوں نے بہ یک زبان کہا کہ اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو کہ جب تک عیسائی مشنری اور مصنفین محمد رسول اللہ کا ذکر کرتے ہوئے تحقیر آمیز اور دل آزار الفاظ استعمال کرتے رہیں گے تب تک ان دو ملتوں میں رابطۂ مودت استوار نہیں ہو سکتا۔" دوسرے لفظوں میں عیسائیوں اور مسلمانوں میں باوجود کچھ قدرِ مشترک کے اس ایک اہم بات میں آج بھی اختلاف ہے اور مسلمان تمام وقتی ضرورتوں اور عارضی مصلحتوں کے باوجود اس اہم مسئلہ کو کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اگر موجودہ زمانے کے تقاضوں سے مجبور ہو کر عیسائی مسلمانوں کا اشتراک اور تعاون چاہتے ہیں تو انہیں اسلام کی انفرادی شخصیت کو تسلیم کرنا ہوگا جو آنحضرت کی ذات ستودہ صفات پر ایمان لانے پر منحصر ہے۔ اس تصریح کے ہوتے ہوئے طلوعِ اسلام کی تنقید محض بے جان رہ جاتی ہے۔

اگر اجازت ہو تو آخر میں یہ عرض کیا جائے کہ تنقید کا آخری حصّہ کا ایک فقرہ کہ "..... اپنے جیسے اور حضرات کے تعاون سے جو اس قسم کی کانفرنسوں میں اسلام کے نمایندہ کی حیثیت سے اکثر شامل ہوتے رہتے ہیں ....." کہیں کسی چھپی ہوئی دلی تمنا، کسی نفسیاتی گتھی (complex) یا کسی پامال شدہ آرزو کا غماز تو نہیں ؟

ایک نکتے پر اور بھی غور کیجیے، مشرکوں (جن میں ہمارے نزدیک دہریئے بھی شامل ہیں) کی عورتوں سے مسلمان کا نکاح جائز نہیں اور اہلِ کتاب کی عورتیں جائز ہیں (بنص قرآنی) کیا یہ بات بجائے خود اس بات کی دلیل نہیں کہ بہ نسبت مشرکوں کے اہلِ کتاب سے ہماری اقدار بہت زیادہ قریب اور مشترک ہیں ؟

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

تنقید و تبصرہ

مقامِ حسینؑ پیام شاہجہان پوری صاحب کی یہ تصنیف اشاعت منزل (دین محمدی پریس۔ بل روڈ۔ لاہور) نے شائع کی ہے۔ جس موضوع پر کتاب لکھی گئی ہے، وہ تاریخ اسلام کا بڑا نازک اور پیچیدہ مسئلہ ہے، اور کوئی شبہ نہیں کہ پیام صاحب نے اس نازک ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کی دیانت دارانہ کوشش کی ہے، اُنہوں نے کتاب کا مواد جمع کرنے، اسے سلیقہ سے مرتب کرنے، اور پھر نتائج نکالنے میں بڑی محنت اور احتیاط سے کام لیا ہے۔

کسی کتاب کے حُسن و قبح پر غور کرتے وقت تین پہلو پیش نظر رکھنے پڑتے ہیں۔

۱۔ زبان کیسی ہے؟ اندازِ بیان کیسا ہے؟

۲۔ مصنّف نے اپنے افکار سے نتائج مرتب کئے ہیں، یا نتائج کو سامنے رکھ کر رائے قائم کی ہے۔

۳۔ مصنّف نے جن ماخذ کو مدارِ اعتماد قرار دیا ہے وہ کیسے ہیں؟

ان میں سے پہلی شق یعنی زبان و بیان کا جہاں تک تعلق ہے ماننا پڑے گا، زبان بڑی سلیس اور سادہ ہے، معمولی خواندہ لوگ بھی اسے پڑھ سکتے اور اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ دوسری چیز کا جہاں تک تعلق ہے اسے ماننے بغیر چارہ نہیں کہ یہ ایسا موضوع ہے جس پر کچھ پڑھے بغیر ہر شخص اپنی ایک رائے رکھتا ہے، اس رائے کو صحیح بھی سمجھتا ہے، اور اس پر مصر بھی ہے۔ ایسے بہت کم لوگ ہیں جو پڑھ کر اور واقعات و حقائق کو سامنے رکھ کر رائے قائم کرتے ہوں، اور پھر بھی ان کی رائے پر سابقہ رائے اثر انداز نہ ہوتی ہو، پیام صاحب کن لوگوں میں ہیں اس کا فیصلہ وہ خود ہی کر سکتے ہیں۔ ہمیں یہ اعتراف کرنا چاہیئے کہ اُنہوں نے جو کچھ لکھا ہے، اس میں حق بھی ہے واقعیت بھی اور صداقت بھی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ بیباکی بھی۔ کسی کے کہنے سے اپنی رائے نہیں بدلی۔ جو رائے قائم کر لی، اس کے اظہار میں تامل نہیں کیا۔ ایک نئے مصنّف کے لئے یہ چیز آئندہ چل کر اس کی شخصیت کی تعمیر میں بہت زیادہ مدد معاون ہو سکتی ہے۔ اب رہی تیسری چیز۔ یعنی ماٰخذ کا معاملہ، تو یہ بات ضرور کھٹکتی ہے، کہ پیام صاحب کی رسائی براہِ راست اصل ماخذوں تک نہیں ہے۔ اُنہوں نے صرف تراجم پیش نظر رکھے ہیں۔ اور ترجمے کتنے ہی وقیع و صحیح ہوں، ان سے صرف کسی حد تک ہی کام

لیا جا سکتا ہے، کتابوں کی تصنیف میں پوری مدد نہیں مل سکتی۔ کیونکہ کوئی ترجمہ ایسا نہیں ہے، جو صحیح ہونے کے باوصف مترجم کے افکار و آرا کی جھلک سے محروم ہو، مصنّف اگر براہِ راست یعنی مترجم کی مدد کے بغیر ان ماخذ تک دسترس رکھتا ہو۔ تو وہ یہ خامیاں پکڑ سکتا ہے۔ اور کام کی زیادہ باتیں تلاش کر سکتا ہے، پیام صاحب اپنے نقطۂ نظر میں اور زیادہ استناد، صحت اور شدّت پیدا کر سکتے تھے، اگر وہ براہِ راست عربی ماخذوں سے فائدہ حاصل کر سکتے۔ یہی حال ڈوزی وغیرہ کے تراجم کا ہے، جن سے کہیں کہیں پیام صاحب نے فائدہ اٹھایا ہے۔ اصل ماخذوں تک براہِ راست دسترس نہ ہونے کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ چند چلی ہوئی کتابوں ــــ ابنِ خلدون، طبری۔ ابن اثیر اور مقری وغیرہ کے تراجم سے تو فائدہ اٹھالیا، لیکن یہ نہ سوچا اجتہاد کی طرح تاریخ کا دروازہ تو بند نہیں ہوا ہے۔ اس سلسلہ میں دوسری زبانوں سے قطع نظر خود عربی زبان میں بڑی ریسیرچ اور کاوش کے بعد بہت سی بلند پایہ کتابیں گذشتہ چند سالوں میں لکھی جا چکی ہیں، جو مصر سے شائع ہوئی ہیں، یہ کتابیں بھی اگر مصنّف کے پیش نظر ہوتیں، تو کمیّت اور کیفیت ہر اعتبار سے کتاب کی قدر و قیمت میں مزید اضافہ ہوتا، گو اب بھی جو کچھ ہے وہ کم قابلِ قدر نہیں۔ ایک اور مصیبت یہ ہے کہ مصنّف نے ابنِ خلدون پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کیا ہے۔ فلسفۂ تاریخ کے موجد کی حیثیت سے ابنِ خلدون کا جو مقام ہے، وہ شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ لیکن ایک مؤرخ کی حیثیت سے وہ اس قابل نہیں ہے کہ آنکھ بند کر کے اس کا حوالہ دیا جا سکے۔ ایک اور بڑی اہم چیز جو پیام صاحب نے بھی نظر انداز کر دی ہے اور اس عہد کا مؤرخ اسلام عام طور پر نظر انداز کر دیتا ہے یہ ہے کہ یہ تو معلوم کر لیا کہ طبری اور ابنِ اثیر وغیرہ مستند تاریخی کتابیں ہیں ان کا شمار کتب حوالہ میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ معلوم کرنے سے پہلے جو چیز معلوم کرنی چاہیئے تھی اس پر توجہ نہیں کی۔ یعنی یہ کہ ان "مستند" کتابوں میں جو کچھ ہے وہ سب صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا اخذ و التقاط اور سند و حوالہ میں بڑی دقّتِ نظر اور بصیرت کی ضرورت ہے اسی کوتاہی کا نتیجہ ہے کہ بعض اہم چیزیں نظر انداز ہو گئی ہیں اور بعض ناقابلِ التفات چیزیں آ گئی ہیں۔

اس کتاب میں ہمیں جو بات بہت زیادہ کھٹکی وہ اس کا "تعارف" ہے۔ مصنّف میں اتنی خود اعتمادی ہونی چاہیئے کہ بغیر رسمی تعارف کے وہ اپنے آپ کو پیش کر سکے۔ اور کتاب ایسی لکھے جو خود اس کا تعارف ہو۔ اور یقیناً یہ کتاب مصنّف کا بہترین تعارف بن سکتی ہے۔ کتاب کے شروع میں کسی نمایاں شخصیت کا تعارف درج کرنا ذرا سبک سی چیز ہے۔

مجموعی حیثیت سے کتاب اس قابل ہے کہ ہر شخص اس کا مطالعہ کرے۔

ضخامت ۴۲۲ صفحے ــــ کاغذ غنیمت ــــ کتابت گوارا

قیمت دو روپے آٹھ آنے

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

۱- اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ..

۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۸

۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) .. ۱۲

۴- محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) ۸

۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸

۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲

۷- اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۸

اردو

۸- عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲

۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) .. ..

۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۳

۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸

۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸

۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ) .. ۸

۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) .. ..

۱۵- اسلام کا نظریۂ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ..

۱۶- [illegible] (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ..

[illegible] (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) .. ..

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

کتاب		آنے	روپے
۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۸	۵
۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۰	۳
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	..	۰	۵
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی(حصہ دوم) ,, ,,) ..	..	۸	۶
۲۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) ,, رشید اختر ندوی) ..	..	۱۲	۵
۲۴- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۸	۲
۲۵- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	..	۸	۵
۲۶- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	..	۸	۶
۲۷- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان)	..	۰	۳
۲۸- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	..	۸	۳
۲۹- ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	..	[illegible]	۸
۳۰- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۰	۷
۳۱- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ..	..	۸	۳
۳۲- الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	..	۰	۵
۳۳- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی) ..	..	۰	۶
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	..	۰	۳
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۰	۵
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	..	۰	۳
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)		[illegible]	۰
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی) ..	..	۰	۶
۳۹- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام شاہ صاحب)	...	۱۲	۱۸
۴۰- مآثر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فریدآبادی) ..	..	۰	۳
۴۱- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی) ..	..	۰	۱
۴۲- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی)		۴	۳
۴۳- ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم-اے)	..	۰	۶

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ لاہور

ادارہ ثقافت اسلامیہ ۔ لاہور

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

آنے روپے

۱- اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ۰ ۱۰

۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۸ ۰

۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) .. ۱۲ ۰

۴- محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ-کلک) ۸ ۳

۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ ۱

۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ ۵

۷- اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰ ۸

اردو

۸- عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ ۰

۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) ۰ ۱

۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۴ ۱

۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ ۱

۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ ۱

۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ) .. ۸ ۲

۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) ۰ ۱

۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ ۱

۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۰ ۲

۱۷- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ۰ ۲

نومبر ۱۹۵۶ء

جلد ۳ شمارہ ۵

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

مطبوعہ

حمایت اسلام پریس لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

(۲)

مولانا احتشام الحق اور عائلی کمیشن۔ عائلی کمیشن کے ارکان اور مولانا احتشام الحق میں جو اختلاف رائے ہے۔ اس کا تعلق دراصل مسائل وسفارشات کے صحیح یا غلط ہونے سے نہیں ہے۔ بلکہ ذہن و فکر کے اختلاف سے ہے۔ مولانا اس گروہ سے وابستہ ہیں جو مذہب و زندگی کے بارہ میں سطحی اور اتھلی معلومات کی بنا پر کوئی رائے قائم کر لیتا ہے اور پھر اس میں کوئی تغیر اور تبدیلی گوارا نہیں کرتا۔ جو مذہب کو چند جزئیات کی تفصیل و توضیح تک محدود سمجھتا ہے۔ اور حیاتِ انسانی کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اس میں کوئی تغیر رونما ہونے والا نہیں۔ اور دوسرے اراکین ایسے مدرسۂ خیال کو تسلیم کرنے والے ہیں جو مذہب کو ساکن و جامد نہیں مانتا اور نہ زندگی کی بوقلمونیوں کا منکر ہے۔ بلکہ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام قیامت کے لئے نوعِ انسانی کے حق میں خیر و برکت کا پیغام رہیگا۔ اور جب تک کہ اس کرۂ ارض پر انسانی زندگی کے کسی حد تک امکانات موجود ہیں، اس وقت تک اس کی فیض رسانیوں میں فرق آنے والا نہیں۔ دوسرے لفظوں میں جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ یہ گروہ نہ اس بات کا قائل ہے کہ مذہب ٹھس اور غیر حرکت پذیر ہے اور اس کو مانتے ہوئے ارتقاء و تغیر کے فطری تقاضوں کا ساتھ دینا ناممکن ہے اور نہ اس چیز پر ایمان رکھتا ہے، کہ اس کارگاہِ حیات میں جدّت و اختراع کارفرما نہیں ہے اور یہ اُسی نہج و انداز پر قائم ہے کہ جس پر اوّل روز سے اس کو قائم کر دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس یہ گروہ یہ یقین رکھتا ہے کہ زندگی شروع ہی سے ایک رواں دواں حقیقت کا نام ہے، اور مذہب میں ہمیشہ سے اتنی لچک اور وسعت پائی جاتی ہے کہ وہ نت نئے پیش آنے والے حالات کا کامیابی کے ساتھ سامنا کر سکے اور بتا سکے کہ ان کے مقابلہ میں اس کا متعین موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں ذہنوں میں بیّن اختلاف ہے۔ اور ان دونوں گروہوں کے انداز فکر میں واضح فرق ہے۔

کمیشن کے فاضل دیباچہ نگار فقہ و اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں،

"قرآن کریم اور حدیث رسول اپنے زمانہ نزول کے پیدا شدہ واقعات اور پیش آمدہ سوالات کی ترجمانی اور تصویر ہے۔ اور چونکہ ہر دور اور ہر زمانہ کے انسانی مراسم اور واقعات کی مختلف نوعیتوں کا اندازہ لگانا کسی کے بس کی بات نہیں اس لئے پیغمبر اسلام نے اپنے معاصرین کے لئے قرآن و حدیث کے باوجود آزادانہ قانون سازی اور

عدالت پروازی کا ایک بڑا وسیع میدان چھوڑا ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے اجتہاد کی جس پر قرآن وسنت کے دائرہ میں رہکر عمل کیا جاتا ہے"۔ اس میں حضرت معاذ کے اس قصہ کی طرف اشارہ ہے کہ جس میں خود آں حضرت نے اس حقیقت کی وضاحت فرمادی تھی کہ قرآن کی جامعیت واکملیت کے باوجود ایسے مسائل اُبھر سکتے ہیں کہ جو اس میں مذکور نہ ہوں۔ بتاؤ! ایسی صورت میں تم معاملات کو کیونکر نمٹاؤ گے۔ پھر اس امر کو بھی کھول کر بیان فرما دیا تھا کہ ایسے مواقع بھی پیش آسکتے ہیں کہ جب میری سنت میں بھی تمہیں کوئی متعین رہنمائی میسر نہ ہو۔ اگر یہ حالات پیش آئیں تو تمہارا طرزِ عمل کیا ہوگا۔ حضرت معاذ نے جب یہ فرمایا کہ ایسی صورت میں مَیں فکر ورائے سے کام لوں گا، تو آپ نے اطمینان کا اظہار کیا۔ یہ صحیح حدیث ہے اور خود مولانا نے اس کی صحت کو تسلیم کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ مولٰنا کی نظر سے اگر اصول کی اونچی کتابیں گذری ہیں تو انہیں اچھی طرح معلوم ہونا چاہیئے کہ خود ائمہ اصول فقہ نے بھی جب فقہ واجتہاد کی ضرورت پر بحث کی ہے تو اسی حدیث کو استدلال کا مدار و محور قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چشمِ نبوت نے عین اس وقت جب کہ ابھی جبریلِ امین کی آمدورفت ختم نہیں ہوئی تھی اور عین ایسے حالات میں جب کہ دین کی ایک ایک گرہ کھُل رہی تھی اس حقیقت کو بھانپ لیا تھا کہ قرآن صرف بنیادی اور ضروری حقائق کو بیان کرتا ہے، اور یا پھر ایسی جزئیات پر روشنی ڈالتا ہے کہ جن کا تعلق کسی خاص بنیادی مسئلہ کی تاریخی وقدرتی ترتیب سے ہے۔ اور اس کے فرائض میں یہ ہرگز داخل نہیں کہ ان تمام جُزئیات کا استیعاب کے ساتھ ذکر کرے جو آئندہ چل کر ظہور پذیر ہونے والی ہیں۔ اسی طرح پیغمبر کی بصیرتِ دینی سے یہ بات بھی اوجھل نہیں تھی۔ کہ خود میرا اُسوہ ونمونہ، میری احادیث اور سنن اور طریقِ حیات ان بُنیادی حقائق کی تشریح وتوضیح سے تعبیر ہے لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ موجودہ معاشرہ، اور معاشرہ کی موجودہ ترتیب اسی طرح قائم رہنے والی ہے اور اس میں کسی تغیّر وتبدّل کے رونما ہونے کی توقع نہیں۔ یا کہ مستقبل قریب یا بعید میں نئے نئے تقاضے مسائل کے لئے نئے نئے قالب اور سانچوں کا مطالبہ نہیں کرینگے۔ اس بنا پر ضروری سمجھا کہ نزول قرآن کے زمانہ ہی میں اس امر کی تصریح کردی جائے کہ زندگی کی حقیقتیں نت نیا روپ اختیار کرنے والی ہیں۔ اور حالات و ظروف کی تبدیلیاں ناگزیر ہیں۔ اس لئے اس میں کوئی اشکال اور استبعاد نہیں کہ ایک شخص دیانت داری کے ساتھ ایسے مسائل سے دوچار ہو جن کا واضح اور صاف جواب ان کے الفاظ میں نہ مل سکے۔ یا ایسی پیچیدگیوں کا سامنا کرے، کہ جن کو احادیث کی روشنی میں سلجھانا ممکن نہ ہو۔ اس صورت میں اسلام نے فکر و اجتہاد اور غور وفکر کی آسانیاں مہیا کی ہیں۔ اور حدیث معاذ اسی زرّیں اصول کی وضاحت پر مبنی ہے یہاں ایک بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے۔ کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسے مسائل پیش آسکتے ہیں کہ جن کا ذکر قرآن و حدیث میں نہ ہو۔ تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ ایسی تصریحات نہ ہوں کہ جن سے براہِ راست ان کے

فہم میں مدد مل سکتی ہو۔ اس سے قرآن وحدیث کی اس حیثیت کی نفی نہیں ہوتی کہ اس میں ایسے اصول مذکور ہیں، ایسی بنیادوں کی وضاحت کی گئی ہے اور اس طرح ہر ہر جزئی کی روح ومعنویت بیان کی گئی ہے کہ ان پر تعلیل و حکم اور استدلال و استناد کا پورا کارخانہ تعمیر ہو سکتا ہے۔

اب اس پر مولانا احتشام الحق کا اعتراض ملاحظہ ہو۔ حیرت و استعجاب کا مقام ہے کہ جو حضرات حق تعالیٰ اور اس کی شان نبوّت و رسالت اور دین کی جامعیت جیسے ابتدائی مسائل سے یکسر نابلد ہوں وہ ان موضوعات پر نہایت بے باکانہ طریقہ سے قلم اُٹھانے کی جسارت کیسے کرتے ہیں۔ شاید ہمارے دیباچہ نویس کو معلوم نہیں، کہ قرآن اس ذات پاک کا کلام ہے۔ اور اس کی دی ہوئی ہدایت ہے جس کو ازل سے ابد تک ہر دَور اور ہر زمانہ کے ایک جزئی واقعات کا تفصیلی علم ہے اور اس کو انسانی مراسم و تعلقات کی ان تمام گوناگوں نوعیتوں کی خبر ہے جو مستقبل کے کسی دُور زمانہ میں ظہور پذیر ہو سکتی ہیں تو اس کی طرف سے نازل کردہ قرآن یا اس کی جانب سے بھیجا ہُوا رسول اور ان کی الہامی زندگی یہ سب امور اس حقیقت پر مبنی ہیں کہ قیامت تک عالم میں جس قدر واقعات کی بوقلمونیاں ظاہر ہونگی ان سب کے لئے کتاب و سنت کی تعلیمات و احکام ناطق دلیل راہ اور قولِ فیصل ہیں اور یہی اسلام کا بُنیادی عقیدہ ہے۔"

مولانا کے اس تنقیدی شاہکار میں پندار و ادعا کا یہ طفلانہ انداز اوّل سے آخر تک برابر پایا جاتا ہے اور ہمیں اس پر ذرا بھی تعجب نہیں ہوُا، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ یہ احساسِ کہتری کا قدرتی نتیجہ ہے۔ ان کو چونکہ کمیشن کے سامنے اپنی قابلیّت کے جوہر دکھانے کا موقع نہیں ملا اور یہ کمیشن کے اراکین کو متاثر نہیں کر پائے، اس لئے اس کی کسر ادنیٰ درجہ کے طنزیہ فقروں سے نکالی جا رہی ہے۔ تعجب وحیرت اس پر ہے کہ تکمیل دین کا کتنا عامیانہ اور واعظانہ مفہوم ان کے ذہن میں ہے؟ یہ صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم و ادراک ہر ہر جزئیہ کو محیط ہے اور اس عالم کون و فساد میں چھوٹے سے چھوٹا واقعہ بھی اس کی نظروں سے اوجھل نہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب کب ہے کہ معاشرہ میں کوئی تبدیلی نہ ہو گی، حالات و ظروف نہیں بدلیں گے۔ اور نئے نئے مسائل انسانی ذہن کو غور و فکر کی دعوت نہیں دیں گے، یا اس کا یہ مفہوم کب ہے کہ قرآن کا یہ اصول غلط ہے کہ رشد و ہدایت میں تدریج و ارتقاء کے تقاضوں کا خیال رکھا جائے۔ کیا قرآن تئیس برس کے طویل ترین عرصہ میں مکمل نہیں ہوُا۔ اور اس نے یہ فرض نہیں کیا کہ حالات کی تبدیلی و تغیرّ ہی سے احکام الٰہی کی حکمتیں صحیح معنوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں اور جب تک وہ حالات پیدا نہیں ہو جاتے اور زمانہ کی وہ کروٹیں نظر و بصر کے سامنے کھل کر نہیں آجاتیں اُس وقت تک قرآن کے بقیہ حصّہ کا نازل ہونا مناسب نہیں۔ حالانکہ جب قرآن کی پہلی سورۃ نازل ہوئی ہے اور جبریل نے پہلے پہل اقراء کا مُژدہ جانفزا سنایا ہے، اُسی وقت اللہ تمام چیزوں سے آگاہ اور

باخبر تھا اور اگر وہ چاہتا تو تیئیس سال کا یہ طویل وقفہ وانتظار چند دنوں میں طے کر سکتا تھا۔
مولانا کو جاننا چاہیئے کہ اسلام کی تکمیل وجامعیت اور اللہ تعالےٰ کے علم کی وسعتوں ہی کا تو یہ منطقی نتیجہ ہے کہ اس نے قانون وفقہ اور آئین واجتہاد کے بہت سے خانوں کو زمانہ کی ساز گاریوں کے لئے چھوڑ دیا ہے کہ جب جب ضرورت وتقاضا پیدا ہو اس کے مطابق تلاش وجستجو اور فکر واجتہاد کی صلاحیتوں کو بروئے کار لایا جائے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو انسانی فہم وبصیرت کے لئے ارتقاء کی کیا گنجائش رہ جاتی قطع نظر اس کے کہ مولانا کے بیان کردہ مفہوم سے خود حدیث معاذ کی نفی ہوتی ہے ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ اگر حالات وکیفیات کی تمام بوقلمونیاں کتاب وسنت میں تفصیل کے ساتھ آگئی ہیں تو پھر ائمہ فقہ کی علمی وفقہی کاوشوں کے لئے کیا وجہ جواز باقی رہ جاتی ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک وابنِ حنبل اور اوزاعی وزفر یا ابویوسف ویوبطی کا مقام ہوگا۔ اور ان کی کاوشوں اور مجتہدانہ کارناموں کو کیا کہا جائے گا۔ پھر یہ مبسوط وہدایہ کا کیا مصرف ہوگا، کتاب الامام کس کام آئے گی، اور مدونہ ومغنی سے کیا کام لیا جائے گا؟

آج معاشرہ کی تبدیلیوں نے کن کن نئے مسائل کو جنم دیا ہے اور بالخصوص ہماری خانگی وعائلی زندگی کے کون کون گوشے ان تغیّرات سے متاثر ہوئے ہیں ان سے تو ہم بعد میں مسائل وسفارشات کے ضمن میں تعرض کرینگے یہاں یہ بتادینا ضروری ہے کہ تغیّر وتبدّل کے اس محکم اور اٹل قانون کی کارفرمائیوں کا آغاز قرنِ اوّل ہی میں ہوچکا تھا اور اُسی وقت یہ محسوس کیا جانے لگا تھا کہ بعض احکام کی پرانی ترتیب یا تو تشنہ ہے اور یا اس میں ادل بدل کی ضرورت ہے۔ چنانچہ عجمی اقوام کے میل جول سے جب خرید وفروخت کی نئی نئی صورتیں سامنے آئیں تو حضرت عمرؓ نے ربا اور سود کی تصریحات کو ناکافی اور غیر حاوی خیال کیا۔ اراضی سواد پر جب مسلمانوں کا قبضہ ہوا تو اکثریت کا یہ بجا مطالبہ تھا کہ ان کو غنائم سمجھ کر تقسیم کیا جائے۔ مگر حضرت عمرؓ ان معنوں میں ان اراضی کو غنیمت نہیں تسلیم کرتے تھے۔ اس لئے انکی تقسیم پر راضی نہ ہوئے۔ اسی طرح صدقات میں ایک حصّہ مولفۃ القلوب کا قرآن نے مقرر کیا تھا۔ لیکن یہ اس وقت کی بات تھی جب اسلام حد درجہ کمزور تھا اور اسلامی دعوت اپنے ابتدائی مراحل میں تھی اور اس کو غیر مسلموں میں بھی ایسے لوگوں کی ضرورت تھی جو معاند نہ ہوں۔ لیکن جب فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا، اور اسلام کی دعوت دنیا کے کناروں تک پہنچی تو اس چیز کی حاجت نہ رہی۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے اعلان فرمادیا کہ اب جبکہ ہدایت ورشد کے خطوط گمراہی اور ضلال سے ممیّز ہوچکے ہیں۔ ہم تالیفِ قلب کی منت پذیریوں سے بے نیاز ہوگئے ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تشبیہاتِ رومی

(۲)

مولانا فرماتے ہیں کہ جس طرح انسان کے جسم کے اندر کوئی باریک کانٹا چُبھ کر زیرِ جلد چُھپ جاتا ہے اور اس کا نکالنا دشوار ہو جاتا ہے اسی طرح انسان کی نفسی زندگی میں بعض ناقابلِ اظہار آرزوؤں کے باریک کانٹے دل کے اندر چُبھ کر چُھپ جاتے ہیں۔ جس کے نفس میں یہ کانٹے چُبھے ہیں اس میں بے حد خلش اور بے چینی پیدا کرتے ہیں لیکن خود اس کی نظر سے اوجھل ہوتے ہیں۔ کیونکہ تحت الشعور میں گُھس گئے ہیں اور شعور کی دسترس سے باہر ہو گئے ہیں جب تک کوئی طبیبِ نفسی سوزنِ تحقیق سے ان کو نہ نکالے وہ برابر تکلیف دیتے رہتے ہیں۔ انسان اضطراب میں جتنے ہاتھ پاؤں مارتا ہے اتنا ہی مرض میں اور اضافہ ہوتا ہے۔ بعض لڑکے شرارت سے گدھے کی دُم کے اندر کچھ کانٹے اٹکا دیتے ہیں گدھا بے تاب ہو کر اُچھلنے کودنے اور لوٹنے لگتا ہے تاکہ اس نامعلوم آفت سے نجات پائے۔ لیکن ان بے تابانہ حرکتوں سے کانٹے اس کی جلد میں اور زیادہ گڑ جاتے ہیں۔ انسان کی جب ایسی کیفیت ہو اور کچھ کانٹے دل کے اندر چُبھ گئے ہوں جن کا خود اس کو شعوری طور پر علم نہ ہو تو اس کا علاج کوئی طبیبِ نفسی ہی کر سکتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار مولانا نے اس کنیز کے قصے میں لکھے ہیں جو بادشاہ کو بہت محبوب تھی، لیکن کسی ایسے مرض میں مبتلا ہوئی کہ محض جسمانی عوارض کے اطبا اس کے علاج سے عاجز آ گئے۔ آخر کار ایک طبیبِ نفسی نے اس کی نبض پر ہاتھ رکھ کر بہت حکمتِ عملی سے اس کی پہلی زندگی کے حالات دریافت کرنے شروع کر دئے۔ اور ہر جواب پر نبض کی حرکت کے تغیر پر غور کرتا گیا اور آخر کار دریافت کر لیا کہ کیا بات اس کو اندر سے ستا رہی ہے۔ اس تحقیق سے اس کا علاج آسان ہو گیا:

نرم نرمک گفت شہرِ تو کجاست — کہ علاجِ اہلِ ہر شہرے جُداست
واندراں شہر از قرابت کیست — خویشی و پیوستگی با چیست
دست بر نبضش نہاد و یک بیک — باز می پرسید از جورِ فلک

چوں کسے را خار در پائش خلد — پائے خود را بر سرِ زانو نہد
واز سرِ سوزن ہمی جوید سرش — ورنیابد میکند بالب ترش

خار در پا شد چنیں دشوار یاب — خارِ دل چوں بود ہا وادِہ جواب
خارِ دل راگر بدیدے ہر خسے — کے غماں را دست بودے بر کسے

کس بزیرِ دُم خر خارے بند — خر نداند دفع او، برمی جہد
خرز بہرِ دفع خار از سوز و درد — جُفتہ می انداخت صد جا زخم کرد
آں لگد کے دفع خارِ او کند — حاذقے باید کہ بر مرکز تند
بر جہد واں خار محکم تر کند — عاقلے باید کہ خارے بر کند

ہر انسان کی زندگی میں بعض آرزوئیں اور بعض مقاصد ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو اسرار سربستہ کی طرح چھپائے رکھنا ہی موصل الی المقصود ہوتا ہے۔ جو لوگ پیٹ کے ہلکے ہیں وہ کسی اچھی یا بُری بات کو چھپا نہیں سکتے اور بڑ بولے پن سے اپنا اور دوسروں کا نقصان کرتے ہیں:۔

جو پیٹ کے ہلکے ہیں پچے بات کب اُن سے — رد کیں تو ابھر جائے شکم اور زیادہ

اچھی آرزوؤں اور اچھے مقاصد کو عرصۂ دراز تک سینے میں پنہاں رکھا جائے تو خاموشی میں ان کی پرورش ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ ان کے ایفا اور اظہار و تکمیل کا وقت آجاتا ہے۔ اگر انسان ہر کس و ناکس سے اس کے متعلق ذکر کرتا رہتا تو کبھی مقصود کو نہ پہنچتا۔ روحانی زندگی بھی خاموشی ہی میں پرورش پاتی ہے۔ مولانا اس کے متعلق پہلے ایک حدیث رسولؐ پیش کرتے ہیں۔

من کتم سرہ حصل مرادہٗ۔ — جس نے اپنے راز کو چھپایا اس نے اپنی مراد کو حاصل کر لیا۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ دیکھو دانہ اگر زمین کے اندر کچھ عرصہ پنہاں نہ رہتا تو کبھی سرسبز ہو کر گل و ثمر نہ پیدا کر سکتا۔ سونا چاندی، لعل و جواہر سب کان کی تاریکی میں عرصۂ دراز بسر کر کے اس حالت اور اس قیمت کو پہنچتے ہیں۔

چونکہ اسرارت نہاں در دل شود — آں مرادت زود تر حاصل شود
گفت پیغمبر ہر آں کو سر نہفت — زود گردد با مرادِ خویش جفت
دانہ چوں اندر زمیں پنہاں شود — بعد ازاں سرسبزیٔ بستاں شود
زر و نقرہ گر نبودندے نہاں — پرورش کے یافتندے زیر کاں

انسان کے اکثر اعمال کے نتائج اور اثرات ابتدا میں خارج میں نمودار ہوتے ہیں۔ اور انسان اس دھوکے میں رہتا ہے کہ ان کا کچھ خراب اثر اس کے باطن پر نہیں پڑا۔ کسی کو ظلم سے قتل کرتا یا کسی مظلوم کا مال چھین لیتا ہے اگر قانون اور سیاست کی گرفت میں نہیں آیا تو سمجھتا ہے کہ میرا کچھ نہیں بگڑا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ نفس کا دھوکا ہے۔ یہ جہان سزا و جزا کے معاملے میں ایک پہاڑ کی طرح ہے۔ یہاں ہر ندا کی صدائے بازگشت ہے۔ ہر آواز کی ایک گونج ہے۔ گوشِ ظاہر اسے سنے یا نہ سنے وہ صدا اس کے باطن سے ضرور ٹکراتی ہے۔ دوسری مثال دیوار اور اس کے سایہ کی ہے۔ طلوعِ آفتاب کا سایہ دور دور پڑتا ہے لیکن جیسے جیسے سورج نصف النہار کے قریب ہوتا ہے سایۂ دیوار سمٹ کر دیوار سے چمٹ جاتا ہے۔ اسی طرح اعمال ہر چند کہ متعدی نعیر ہوتے ہیں مگر آخر ان کی جزا و سزا صاحبِ عمل کو مل کر رہتی ہے۔

لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت۔ اس کو وہی کچھ ملیگا جو اس نے کیا اور اسپر اسی کی ذمہ داری ہے جس کا اس نے ارتکاب کیا۔

گرچہ دیوار افگند سایہ دراز بازگردد سوئے او آں سایہ باز
ایں جہاں کوہ است و فعلِ ماندا سوئے ما آید نداہا را صدا

از مکافاتِ عمل غافل مشو گندم از گندم بروید جو ز جو

خدائے رحیم و کریم کی ذات و رحیمانہ صفات پر عقیدہ رکھنے والوں کے لئے یہ امر تعجب انگیز اور بعض اوقات تشکیک آفرین ہوتا ہے کہ یہاں دنیا میں انسانوں کو بے جرم و قصور بھی گزند پہنچتی ہے۔ یہ قہر خدا کی رحمت کے باوجود کیوں ہوتا ہے۔ اس کے متعلق مولانا یہ جواز و توجیہ پیش کرتے ہیں کہ خدا کی مشیت لطفِ عام پر نظر رکھتی ہے اور کثیر انسانوں کی بھلائی کے لئے بھی کسی ایک فرد پر قہر کرنا لازم ہو تو یہ عدل و رحم کے منافی نہیں اور انجام کار اس فرد کی بھلائی بھی اسی میں ہے۔ تمام نوعِ انسان کو اگر ایک عضوی وجود تصور کیا جائے تو کسی ایک عضوِ فاسد پر جراحی کا عمل اگرچہ بظاہر اس عضو پر قہر معلوم ہوتا ہے لیکن تمام جسم کی تندرستی ایک مقصود کلی ہے جس میں آخر کار جزو کی بھی بھلائی ہے۔ حضرت مسیحؑ جیسے رحمتِ تامہ کے مظہر نبی نے بھی یہی تعلیم دی کہ تمام جسم کی بھلائی کے لئے کسی ایک عضو کا کاٹ دینا بھی جائز ہے۔ یہاں تک کہ آنکھ بھی نکال دینی پڑے تو اس میں دریغ نہ کرنا چاہیئے۔ کسی ایک جزو پر کوئی ہنگامی قہر خدا کے لطفِ مطلق کے منافی نہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ شرع میں یہ عمل جائز ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد فلاحِ عامہ ہے :

قہر خاصے از برائے لطفِ عام — شرع میدارد روا بگذار گام
گر ندیدے سود او در قہر او — کے شدے آں لطفِ مطلق قہر جو

آگے ایک یقین آفریں مثال پیش کرتے ہیں کہ ماں جو بچے کے لئے سراپا محبت ہے بضرورتِ صحت اس کو پچھنے لگواتی ہے۔ بچہ ڈر کر کانپتا اور درد سے روتا ہے لیکن ماں دل میں خوش ہوتی ہے کہ اس سرسری درد کے بعد بچہ تندرست ہو جائے گا :

طفل می لرزد زنیشِ احتجام — مادرِ مشفق دراں غم شاد کام

عام انسانوں کی فطرت یہ ہے کہ وہ دوسروں کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہیں اسی وجہ سے شدید غلط فہمی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ مولانا نے ایک بقال اور اس کے طوطے کی حکایت لکھی ہے کہ طوطا بڑا ذہین اور نقال تھا اور آدمی کی طرح ناطق معلوم ہوتا تھا۔ دکان کا مالک جب کچھ عرصہ کے لئے دکان کو چھوڑ کر گھر جاتا تھا تو طوطے کو نگہبانی کے لئے چھوڑ جاتا تھا۔ غالباً دکان پر آنے والے کو کہتا ہوگا کہ ہٹ جاؤ چیزوں کو ہاتھ نہ لگاؤ، مالک یہاں نہیں ہے خبردار۔ ایک روز ایسا ہوا کہ دکان میں ایک بلی چوہے کو پکڑنے کے لئے کودی، تو بیچارہ طوطا اپنی جان کے خوف سے دکان کے صدر سے اچھل پڑا اور روغن بادام کی بوتلیں گرا دیں۔ جب مالک واپس آیا تو اس نے غصے سے طوطے کے سر پر کوئی ایسی چیز زور سے ماری کہ وہ بیچارہ گنجا ہو گیا۔ اور اس صدمے سے اس نے بولنا چھوڑ دیا۔ اب مالک کو بہت رنج ہوا۔ درویشوں کو نذر نیاز پیش کرنی شروع کی کہ خدا اس طوطے کو پھر گویا بنا دے۔ خود بھی طرح طرح سے اس کو خوش کرنے کی کوشش کرتا مگر طوطا کچھ نہ بولتا۔ ناگہاں ایک فقیر دکان کے آگے سے گزر رہا تھا جو سر سے ایسا گنجا تھا کہ اس کی کھوپری طاس و طشت معلوم ہوتی تھی۔ اس کو دیکھ کر طوطا یکدم بول اٹھا کہ تو نے بھی کسی کا روغن گرا دیا تھا جس نے تجھ کو گنجا کر دیا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ انسان بھی عام طور پر دوسروں کی بابت اسی طرح قیاس کرتے ہیں۔ ذرا سی ظاہری مشابہت سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فلاں شخص سے جو اس قسم کا عمل صادر ہوا ہے تو وہ ضرور ہماری ہی قسم کا ہوگا۔ پاکباز بزرگوں کے اعمال کے محرکات اپنی قسم کے سمجھ لیتے ہیں اور اس سے سخت ٹھوکر کھاتے ہیں۔ لکھنے میں شیر لکھا ہو تو وہ درندہ بھی ہو سکتا ہے اور دودھ بھی۔ اعمال میں ظاہر کی ہم صورتی کے باوجود بھی حقیقت میں بُعد المشرقین ہو سکتا ہے :

کارِ پاکاں را قیاس از خود مگیر — گرچہ باشد در نوشتن شیر شیر
شیر آں باشد کہ مرد او را خورد — شیر آں باشد کہ مردم را دَرد

جملہ عالم زیں سبب گمراہ شد — کم کسے زابدالِ حق آگاہ شد
ہمسری با انبیاء برداشتند — اولیاء را ہم چو خود پنداشتند
گفتہ اینک ما بشر ایشاں بشر — ما و ایشاں بستۂ خوابیم و خور
ایں ندانستند ایشاں از عمےٰ — ہست فرقے درمیاں بے انتہا

ظاہری اعمال ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں لیکن عمل کرنے والوں کی فطرت کے تفاوت سے نتائج عمل بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی قسم کے پھولوں سے رس چوستے ہیں۔ لیکن بھڑ میں اس سے نیش پیدا ہوتا ہے اور شہد کی مکھّی میں نوش۔ دو قسم کے ہرن ایک ہی قسم کی گھاس چرتے ہیں اور ایک ہی گھاٹ سے پانی پیتے ہیں۔ لیکن ایک اس سے فقط مینگنیاں بناتا ہے اور دوسرا کستوری۔ اسی طرح نے کی قسمیں ہیں ایک ہی جگہ پر کاشت کی گئیں اور ایک ہی قسم کے پانی سے سیراب ہوئیں لیکن ایک میں شکر پیدا ہوگئی اور دوسری خالی رہی۔ انسان ہم صورتی سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ آبِ تلخ اور آبِ شیریں دونوں کی صورت ایک جیسی صاف و شفاف ہوتی ہے چکھنے کے بغیر ان کا فرق معلوم نہیں ہو سکتا۔ ظاہری اعمال کی ہم صورتی انسانوں کو ایک دوسرے کے متعلق فیصلہ کرنے اور اندازہ لگانے میں شدید کج فہمی میں مبتلا کرتی ہے :

ہر دو گوں زنبور خوردند از محل — لیک شد زاں نیش وزاں دیگر عسل
ہر دو گوں آہو گیاہ خوردند و آب — زیں یکے سرگیں شد و زاں مشک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آبخور — آں یکے خالی و آں پُر از شکر
صد ہزاراں ایں چنیں اشباہ بیں — فرقِ شاں ہفتاد سالہ راہ بیں
ہر دو صورت گر بہم ماند رواست — آبِ تلخ و آبِ شیریں را صفاست

انبیاء کے معجزات اور جادوگروں کے سحر میں ظاہری مشابہت معلوم ہوتی ہے۔ اس سے روحانی اندھے نبی کو بھی جادوگر سمجھ لیتے ہیں۔ موسیٰؑ اور ساحروں کے مقابلے میں جادو مقابلِ جادو نہ تھا اگرچہ فرعون کے درباریوں کو ایسا ہی دکھائی دیا۔

انسانوں کی مذہبی زندگی کا بھی کچھ ایسا ہی حال ہے۔ جس شخص کے اندر خلوص اور روحِ دین موجود ہے، اس سے عبادات اور نیک اعمال خاص صورتوں میں سرزد ہوتے ہیں چونکہ عام لوگ متقی اور دیندار کو

عزت واحترام کی نظر سے دیکھتے ہیں اس لئے ایسے منافق بھی جن میں دین وایمان کی ایک رتی نہیں ہوتی۔ان کے ظاہری اعمال کی نقال بن جاتے ہیں۔ عابد نیک کردار کے مقابلے میں ان کی شال بندر کی سی ہے۔بندر بھی انسانی حرکات کی نقل کر لیتا ہے حالانکہ اس کی حیوانی زندگی میں اس کا کچھ مقصد ومفہوم نہیں ہوتا۔اسی طرح منافقوں نے مومنوں کے ساتھ مقابلہ لگا رکھا ہے۔ان کی خدا فریبی اور خلق فریبی دراصل خود فریبی ہے۔

ما یخدعون الا انفسھم۔ اور وہ اپنے سوا اور کسی کو دھوکا نہیں دیتے۔

ایسے ریا کار نمازیوں پر خدا نے لعنت بھیجی ہے اور ایسے روزہ دار کے متعلق رسولِ اکرمؐ نے فرمایا کہ اس کا روزہ محض بھوک پیاس کی بے سود زحمت ہے۔اس ریا کاری سے اس کی غرض فقط یہ ہوتی ہے کہ لوگ اسے مومن سمجھیں اور مومن کہیں:

در نماز و روزہ و حج و زکوٰۃ   با منافق مومناں در بُرد و مات
مومناں را بُرد باشد عاقبت   با منافق مات اندر آخرت

زنہار ازاں قوم نباشی کہ فریبند   حق را بسجودے و نبی را بدرودے   (غالبؔ)

ان منافقوں سے لوگ اسی طرح دھوکا کھاتے ہیں جس طرح کہ کھوٹے سکے بھی بازار میں چلتے ہیں۔کم ہی کوئی شخص ایسا ہوتا ہے جس کو سونے چاندی کے کھوٹے کھرے ہونے کی تمیز ہو۔صرّاف بھی سونے کی کسوٹی پر پرکھ کر ہی اس کے معیار کا اندازہ کر سکتا ہے۔خلوص وریا میں فرق کرنے اور مومن ومنافق میں امتیاز کرنے کی کسوٹی بعض صلحاء کے قلب میں خدا نے رکھی ہے۔وہ قلب سے فتوے لے کر فوراً صحیح اندازہ کر لیتے ہیں۔رسولِ کریمؐ نے ایسے ہی مرد صالح کو استفتِ قلبک کی تلقین کی کہ اپنے قلب سے فتوے لے لیا کرو:

زر قلب وزر نیکو در عیار   بے محک ہرگز ندانی اعتبار
ہر کرا در جاں خدا بنہد محک   ہر یقیں را باز داند او زشک
انچہ گفت استفتِ قلبک مصطفٰےؐ   آں کسے داند کہ پُر بود از وفا

ایک حدیثِ رسولؐ وابصہؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یا وابصہ جئت تسئال عن البرّ والاثم۔ اے وابصہ کیا تم نیکی اور گناہ کے متعلق پوچھنے آئے ہو۔

میں نے عرض کیا جی ہاں۔ راوی کہتا ہے کہ پھر آپ نے اپنی انگلیاں جوڑ کر سینہ پر ماریں اور فرمایا استفت نفسک، استفت قلبک۔اس کو تین مرتبہ فرمایا یعنی اپنے نفس سے پوچھو اپنے دل سے پوچھو۔اس کے بعد فرمایا:

البِرّ ما اطمانت الیہ النفس واطمئن الیہ القلب۔ والاثم ما حاك فی النفس وتردّد فی الصّدر وان افتاك الناس۔	نیک کام وہ ہے جس پر تیرے نفس کو اطمینان اور تیرے دل کو تسلی ہو اور بُرا کام وہ ہے جو تیرے نفس میں کھٹکے اور تیرے سینے میں تردّد ڈالے اگرچہ لوگ اس کے کرنے کا تجھے فتوے دیں۔

لیکن ہر کس و ناکس کا قلب نیک و بد کی کسوٹی نہیں ہوتا۔

اس کے بعد مولانا نے ایک بہت عمدہ مثال سے مطلب واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو تندرست انسان دہانِ زندہ رکھتا ہے اس کے لقمے میں اگر ایک تنکا چلا آئے تو زبان اس کو محسوس کر کے رد کر دیتی ہے۔ جس طرح صحت مند حس ظاہری کھانے پینے میں ناقابلِ خطا معیار اپنے اندر رکھتی ہے اسی طرح حسِ روحانی بھی اگر زندہ ہو تو شر کا خفیف سا شائبہ بھی محسوس کر لیتی ہے:

در دہانِ زندہ خاشاک از جہد — آنگہ آرام کہ بیرونش نہد
در ہزاراں لقمہ یک خاشاکِ خرد — چوں در آمد حسِ زندہ بے بُبرد

حسِ ظاہری میں اگر خلل واقع ہو اور وہ ذائقے کے متعلق صحیح معیار نہ رہے تو کسی جسمانی طبیب کی طرف رجوع کرو۔ اگر اخلاقی اور روحانی حس میں خلل آگیا ہے تو سیرتِ حبیبِ خدا کی طرف رجوع کرو تاکہ تمہیں صحیح کسوٹی ہاتھ آجائے:

صحتِ ایں حس بجوئید از طبیب — صحتِ آں حسِ بجوئید از حبیبؐ

جب بلند مقاصد کے لئے انسانوں کو ایثار کی تلقین کی جاتی ہے کہ ان کے حصول کے لئے تن من دھن کی بازی لگا دو اور مادی اسباب کی ویرانی کو بخوشی گوارا کرلو تو کوتاہ اندیش لوگ اس قربانی سے گھبراتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہی سامان تو اسبابِ زندگی ہے اگر یہ گیا تو ہاتھ خالی رہ جائیں گے اور زندگی دشوار ہو جائے گی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ وہ یہ نہیں جانتے کہ انسانوں کی ظاہری تعمیرِ حیات کی بنیادوں میں یعنی قلب کی گہرائیوں میں ایک بیش بہا خزانہ تفہیم الٰہی کا ہے جب تک اوپر کی تعمیر کو گرا کر بنیادیں نہ کھودی جائیں تب تک اس گنج بے بہا تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ خزانہ ہاتھ آگیا تو نہ صرف اس تخریب کی تلافی ہو جائے گی بلکہ اس سے ہزار درجہ بہتر تعمیر بھی بن سکے گی اور روحانی زندگی کا قصر بے قصور دائمی سکونت و تسکین کے لئے مل جائے گا:

اے خنک جانیکہ بہرِ عشقِ حال — بذل کرد او خانمان و ملک و مال
کرد ویراں خانہ بہرِ گنجِ زر — وزہماں گنجش کند معمور تر

بلند مقاصد کے حصول کے لئے کچھ عرصہ تک سامانِ حیات کی محرومی سے مت گھبراؤ۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب نہر یا تالاب کو صاف کرنا مقصود ہوتا ہے تو پہلے پانی کی درآمد اس میں بند کردی جاتی ہے جب خوب صفائی ہو چکے تو پھر اس میں صاف پانی چھوڑا جاتا ہے۔ اگر پہلے پانی بند نہ کیا جاتا تو نہر یا تالاب کا پانی روز بروز گدلا ہوتا جاتا:

آب را ببرید و جو را پاک کرد   بعد ازاں در جو رواں کرد آب خورد

دوسری مثال یہ ہے کہ جب تیر کی نوک جلد کے اندر پیوست ہو جائے تو پوست کے ایک حصّے میں نشتر سے شگاف کرنا پڑتا ہے۔ پیکان کے نکل جانے کے بعد شگاف مندمل ہو جاتا اور تندرست و تازہ پوست مل جاتا ہے:

پوست را بشگافت پیکاں را کشید   پوست تازہ بعد ازآنش بردمید

جنگ میں دشمن کے قلعہ پر گولہ باری کرکے اس کو ویران کیا جاتا ہے۔ اگر فتح ہو جائے تو فاتح اس سے زیادہ مضبوط قلعہ بنا لیتا ہے۔ لہٰذا ایسی ویرانی سے کبھی گھبرانا نہیں چاہیئے جو کسی عظیم تعمیری کام کے لئے مقدم ہو:

قلعہ ویراں کرد و از کافر ستد   بعد ازاں بر ساختش صد بُرج و سد

بعض جھوٹے پیروں نے تصوّف کی اصطلاحیں یاد کر رکھی ہیں اور روحانی زندگی کے بارے میں دلفریب تقریر کرتے ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے کہ بعض صیاد پرندوں کا شکار کرنے کے لئے پرندوں کی بولیوں کی نقل میں ایسی مشق کر لیتے ہیں کہ بچارے سادہ لوح پرندے دھوکا کھا جاتے ہیں کہ کوئی دوسرا پرندہ ان کا ہم صفیر بول رہا ہے۔ صیاد کسی جھاڑی کے پیچھے چھپا ہوتا ہے پرندے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اس کے قریب آجاتے ہیں اور وہ انہیں جھپٹ لیتا ہے۔ آدمی کی صورت میں تمہیں بہت سے ابلیس ملیں گے جو رہنما نہیں بلکہ رہزن ہیں۔ دھوکے میں آکر ان کی بیعت نہ کر لینا۔

چوں بسے ابلیس آدم روئے ہست   پس بہر دستے نشاید داد دست
زانکہ صیّاد آورد بانگِ صفیر   تا فریبد مرغ را آں مرغ گیر
بشنود آں مرغ بانگِ جنسِ خویش   از ہوا آید بیابد دام و نیش
حرفِ درویشاں بدزدد مردِ دوں   تا بخواند بر سلیمے زاں فسوں

کارِ مرداں روشنی و گرمی است　　کارِ دوناں حیلہ و بے شرمی است

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ تمام انبیاء کرام کو برحق مانا جائے۔ ایک کو سچا اور دوسرے کو جھوٹا سمجھنے سے ایمان باطل ہو جاتا ہے۔

لانفرق بین احدٍ من الرسل۔　　ہم انبیاء میں باہمی تفریق روا نہیں رکھتے۔

یہودیوں نے حضرت موسیٰؑ کو مانا اور حضرت عیسیٰؑ کو جھوٹا سمجھا حالانکہ ان دو اولوالعزم پیغمبروں کی تعلیم کی اساس عقیدۂ توحید ہی تھا۔ ایک کو ماننے اور دوسرے کو نہ ماننے سے کس طرح اپنے پیغمبر پر بھی ایمان باطل ہو جاتا اور دین غارت ہو جاتا ہے، اس کو ایک عجیب دلنشیں مثال سے مولانا نے سمجھایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک یہودی بادشاہ نصرانیوں پر بہت ظلم کرتا تھا اور ان کے پیغمبر کو جھوٹا سمجھتا تھا۔ اس کے نزدیک موسیٰؑ اور عیسیٰؑ بضد یکدگر دو جداگانہ ہستیاں تھیں۔ اس کوتاہ اندیش کو ان کی تعلیم میں وحدت نظر نہ آتی تھی۔ موسیٰؑ اور عیسیٰؑ حقیقت میں تو ایک ہی تھے۔ لیکن اس یہودی کو دو نظر آتے تھے۔ جس طرح چشمِ احول رکھنے والے بھینگے کو ایک چیز دو نظر آتی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ایک اُستاد کا ایک بھینگا شاگرد تھا اُستاد نے ایک روز اس شاگردِ احول سے کہا کہ جا اندر مکان میں ایک بوتل دھری ہے اُٹھالا۔ شاگرد اندر سے ہو کر اُستاد کے پاس واپس آیا کہ وہاں تو دو بوتلیں پڑی ہیں ان میں سے کونسی لاؤں۔ اس نے کہا کم بخت بوتل تو وہاں ایک ہی ہے دوسری کہاں سے آگئی۔ شاگرد نے کہا حضرت نواہ مخواہ مجھ کو جھٹلا رہے ہیں۔ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ کر کہہ رہا ہوں کہ دو ہیں، معلوم نہیں کہ ان میں سے کونسی آپ چاہتے ہیں۔ استاد نے تنگ آکر کہا کہ جا اُن میں سے ایک کو توڑ دے اور دوسری اُٹھالا۔ شاگرد نے بتعمیلِ حکم ایک کو ٹیخ کر توڑ دیا تو معاً دوسری بھی غائب ہو گئی:

بود شاہے در جہوداں ظلم ساز　　دشمنِ عیسیٰؑ و نصرانی گداز
عہدِ عیسیٰ بود و نوبت آنِ او　　جانِ موسیٰ او و موسیٰ جانِ او
شاہِ احول کرد در راہِ خدا　　آں دو دم سازِ خدائی را جُدا

گفت استاد احولے را کاندر آ　　رو بروں آر از وثاق آں شیشہ را
چوں درونِ خانہ احول رفت زود　　شیشہ پیشِ چشم او دو می نمود
گفت احول، زاں دو شیشہ تا کدام　　پیش تو آرم بکن شرحے تمام
گفت استاد آں دو شیشہ نیست رَو　　احولی بگذار و افزوں بیں مشو

گفت اے اُستا مرا طعنہ مزن — گفت استاز آں دو یک را بر شکن
چوں یکے بشکست ہر دو شد زچشم — مرد احول گردد از میلان و خشم
شیشہ یک بود و بچشمش دو نمود — چوں شکست آں شیشہ را دیگر نبود

نفس کے دھوکے اور من کی چوریاں انسان کے ساتھ لگی ہوئی ہیں انسان اپنے اعمال صالحہ اور عبادات ایک تھیلے میں جمع کرتا ہے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد وہ چشمِ باطن سے دیکھتا ہے تو تھیلا خالی ہوتا ہے۔ اور حیران ہوتا ہے کہ میرے اعمالِ صالحہ کہاں غارت ہو گئے۔ تحقیق کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ایک چوہے نے اس تھیلے میں سوراخ کر رکھا ہے اور اندر ہی اندر سے تمام گیہوں کھا جاتا ہے۔ انسان اگر نفس کا محاسبہ نہ کرتا رہے تو نفس کا مکر و فن اس کے اعمال کو نیست و نابود کر دیتا ہے:

ما دریں انبان گندم می کنیم — گندم جمع آمدہ گم می کنیم
می بیندیشیم آخر ما بہوش — کایں خلل در گندم است از مکرِ موش
موش تا انبانِ ما حفرہ زدہ است — و از فنش انبارِ ما ویراں شدہ است
اول اے جاں دفعِ شرِ موش کن — وانگہ اندر جمع گندم جوش کن

بے حضور نماز پڑھنے والے جنہوں نے محض جنبشِ اعضاء کو نماز سمجھ لیا ہے اور اپنے آپ کو بے نمازوں کے مقابلے میں عابد و متقی سمجھتے ہیں ان کی عمر بھر کی نمازیں غارت ہو جاتی ہیں۔

بشنو از اخبارِ آں صدرالصدور — لا صلوٰۃ (تمّ) الّا بالحضور

مشہور حدیث ہے لا صلوٰۃ الا بحضور القلب۔

مولانا عبدالسلام ندوی

تعدد ازدواج کی تاریخی سرگذشت

یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس وقت عزیزی مولنا محمد اسحاق نے فون پر مولانا عبدالسلام ندوی کے انتقال کی افسوسناک خبر سنائی اسی وقت ڈاک سے ان کا یہ مقالہ موصول ہؤا۔ اسمیں تاکیداً لکھا تھا کہ اس کو ثقافت میں ضرور شائع کیا جائے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ وہ آخری مضمون ہے جو مولانا مرحوم کے قلم سے نکلا۔ اس کی اس تاریخی اہمیت کے علاوہ جس پر کہ ہمیں ناز ہے ہمارے نزدیک اس کی اصلی اہمیت یہ ہے کہ مولانا دارالمصنفین کے پرانے رفیق تھے اور جاننے والے جانتے ہیں کہ وہاں کی مخصوص مصلحت کیشیاں ہرگز اجازت نہیں دیتیں کہ اس جرأت اور ذمہ داری کے ساتھ ایسے اختلافی مسئلے پر طبع آزمائی کی جائے معلوم ہوتا ہے کہ اس سارے کارخانہ تصوّف وخانقاہی میں صرف انہی کی ذات گرامی ایسی تھی کہ جس پر جمود وتاریک خیالی نے اپنا سایہ نہیں ڈالا۔ اور جو عمل کی شدتوں کے باوجود اپنے کو بچائے رکھنے میں ہر طرح کامیاب رہے۔

ان کی وفات سے وہ بزم سونی ہوگئی ہے جسے علامہ شبلی مرحوم نے ترتیب دیا تھا۔ ان کا علمی مرتبہ کیا تھا اسے ہر کوئی جانتا ہے۔ بلا کے ذہین تھے، تصنیف وتالیف کا ذوق قدرت سے لے کر پیدا ہوئے تھے اور انداز تحریر میں وہ سادگی اور رنگینی تھا کہ ہر شخص کا حصّہ نہیں۔ بظاہر آشفتہ فکر نظر آتے تھے مگر جب لکھنے بیٹھتے تھے تو ذہن وفکر کی صلاحیتوں کو اس سلیقے سے سمیٹتے کہ تعجب ہوتا۔ ان کے انتقال سے جو جگہ خالی ہوئی ہے وہ آسانی سے پُر نہ ہوسکے گی۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو غریق رحمت کرے، اور اعزہ واقارب کو صبر وبرداشت کی توفیق سے بہرہ مند فرمائے۔ (محمد حنیف)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تعدد ازدواج کا رواج جن ملکوں میں ہے اُس کا سبب یہ ہے کہ عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہوجاتی ہے اس لئے مجبوراً عورتوں کی زائد تعداد کو دولت مند لوگوں کے نکاح میں دینا پڑتا ہے جو ایک عورت سے زیادہ عورتوں کے نان ونفقہ کی استطاعت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے۔ کیونکہ مردوں اور عورتوں کی پیدائش کے حساب کا جو تحقیقی مقابلہ کیا گیا ہے اُس سے ثابت ہوگیا ہے کہ مردوں اور عورتوں کی پیدائش کا اوسط اکثر ملکوں میں برابر برابر ہوتا ہے۔ بلکہ مردوں کی پیدائش عورتوں سے زیادہ ہوتی ہے۔

تعدد ازدواج کے جواز پر ایک استدلال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ لڑائیوں میں جب مردوں کی بہت بڑی تعداد قتل ہوجاتی ہے تو عورتوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اس لئے تعدد ازدواج ناگزیر ہوجاتا ہے لیکن یہ استدلال بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ جن ملکوں میں لڑکیوں کا مار ڈالنا جائز تھا (جیساکہ عرب کی حالت تھی) اُن میں بھی تعدد ازدواج کا

رواج تھا۔ اس کے ساتھ لڑائیوں میں اتنے مرد قتل نہیں ہو جاتے جس سے عورتوں اور مردوں کی تعداد کا تناسب قائم نہ رہ سکے۔ اس لئے تعدد ازدواج کا اصلی سبب یہ ہے کہ ابتدا میں نکاح کا طریقہ یہ تھا کہ لوگ عورتوں کو گرفتار کرکے لونڈی بنا لیتے تھے۔ تو کبھی اُن سے عیش پرستی کا لطف اُٹھاتے تھے اور کبھی اُن سے گھر کے اندر اور گھر کے باہر محنت مزدوری کا کام لیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف طاقتور اور دولت مند لوگ تعدد ازدواج سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ اور کمزور اور غریب لوگ اس لُطف سے محروم رہتے تھے۔ بلکہ اُن کو ایک بی بی سے بھی محروم رہنا پڑتا تھا۔ جو ممالک وحشیانہ حالت میں زندگی بسر کر رہے ہیں اُن میں نکاح کے معنی عورتوں کو لونڈی بنانے اور اُن سے کام لینے کے ہیں۔ ان ملکوں میں مردوں کے غلام بنانے کا رواج نہیں، بلکہ اُن میں غلامی صرف عورتوں تک محدود رہتی ہے اور یہ لوگ عورتوں کو شہوت پرستی کا ذریعہ نہیں بناتے بلکہ اُن کی بہت بڑی تعداد کو صرف اس لئے جمع کرنا چاہتے ہیں کہ کام کاج کے لئے بہت سی خادمائیں موجود رہیں، اسلئے ان لوگوں نے نکاح کی دو صورتیں رکھیں۔ ایک تو کسی خاندانی شریف عورت سے نکاح کرتے تھے جو گھر کی مالک ہوتی تھی، دوسرے غیر محدود لونڈیوں سے نکاح کرتے تھے جو گھر بار کا کام کرتی تھیں۔ غیر محدود لونڈیوں سے نکاح کرنے کا مقصد یہ تھا کہ وہ نہ صرف کام کریں بلکہ خود اپنے اور اُن کے مہمانوں تک کے لئے عیاشانہ لطف و لذّت کا ذریعہ بن سکیں۔ اب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ تعدد ازدواج کا اصلی سبب یہ تھا کہ ان ملکوں میں نکاح کے معنی یہ تھے کہ عورتوں کو لونڈی غلام بنا کر اُن سے ہر قسم کے کام لئے جائیں۔

تعدد ازدواج کا اصلی سبب تو یہی ہے لیکن اس کے علاوہ اُس کے اور اسباب بھی ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ جن ملکوں میں سخت گرمی پڑتی ہے (جیسے عرب میں) اُن میں عورتیں بہت جلد بالغ اور معاشرت کے قابل ہو جاتی ہیں لیکن ادھیڑ عمر تک پہنچتے پہنچتے اُن کا حسن زائل ہو جاتا ہے۔ لیکن مردوں کی جسمانی قوت اب تک باقی رہتی ہے۔ اس لئے اُن کی عیاشانہ طبیعت عورتوں کا تبادلہ چاہتی ہے۔ اور وہ اُس سے کم سن عورت کو تلاش کرتے ہیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ بہت سے نکاحوں کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

بعض ملکوں میں تعدد ازدواج کا ایک مقامی سبب یہ ہے کہ ان ملکوں میں دودھ پلانے کی مدّت اس قدر طویل ہوتی ہے کہ دو سال سے لے کر چار سال تک پہنچ جاتی ہے۔ اور ماں کے دودھ کے سوا یہ لوگ کسی اور چیز سے لڑکے کی پرورش نہیں کرتے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دودھ پلانے سے عورت کمزور ہو جاتی ہے۔ اور مرد دودھ پلانے کی مدّت میں عورت سے بالکل الگ رہتا ہے۔ بلکہ بعض جزیروں میں اس زمانہ میں مرد اور عورت کا اختلاط عورت کی سب سے بڑی توہین سمجھا جاتا ہے اس لئے اس مدّت میں مرد دوسری عورت سے محض حفظِ نفس حاصل کر لینے کے لئے نکاح کر لیتا ہے۔

تو اب نتیجہ یہ نکلا کہ تعدد ازدواج کے تین سبب ہیں :

(۱) گھر یا باہر کے کام لینے کے لئے عورتوں کی ضرورت۔

(۲) جب پہلی عورت کا سن زیادہ ہو جاتا ہے تو اس سے کمسن عورت کی طرف رغبت۔
(۳) دودھ پلانے کی مدّت میں حفظِ نفس کے لئے دوسری عورت کی ضرورت۔
یہ تین سبب تعدد ازدواج کے ہیں جو کبھی الگ الگ پائے جاتے ہیں۔ کبھی دو سبب اکٹھا ہو جاتے ہیں اور کبھی تینوں سبب ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔ لیکن جن متمدن ملکوں میں تعدد ازدواج ناجائز ہے اُن میں اگرچہ تعدد ازدواج کے اسباب ضرور پائے جاتے ہیں لیکن بوقتِ ضرورت حفظِ نفس کے طریقے اُن میں غیر متمدن ملکوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے ان متمدن ملکوں میں کچھ لوگ داشتہ عورتیں رکھ لیتے ہیں۔ اور کچھ لوگ بازاری عورتوں سے تعلق پیدا کر لیتے ہیں۔ لیکن تعدد ازدواج کو ان دونوں طریقوں پر ترجیح اور فضیلت حاصل ہے۔

ہمارے ملک میں اگرچہ کوئی عورت تعدد ازدواج کو پسند نہیں کرتی، لیکن جن ملکوں میں تعدد ازدواج کا رواج ہے وہاں کی عورتیں اس کی عادی ہو گئی ہیں یہاں تک کہ بعض ملکوں میں جب کوئی شخص نئی بی بی بیاہ کر کے لاتا ہے تو اس کی سوتیں نہایت خوش ہوتی ہیں کہ کام کاج میں ہاتھ بٹانے کے لئے ایک مددگار مل گیا۔ بعض ملکوں میں عورتیں محنت کر کے روپیہ جمع کرتی ہیں اور اُس کو اپنے شوہر کے حوالے کر دیتی ہیں کہ وہ نئی بی بی لائے۔ جو کام میں اُس کا ہاتھ بٹلائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگوں کو نکاح کی اس قدر خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ بچپن ہی میں لڑکیوں سے منگنی کر لیتے ہیں تاکہ زمانہ بلوغ میں وہ اُن کے کام آئیں۔ لیکن اس رغبت کی وجہ سے غربا بیچارے نکاح سے محروم رہ جاتے ہیں اور امراء کو بڑی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔

ہر ملک میں تعدد ازدواج کا رواج مختلف ہے۔ بعض ملکوں میں عورتوں کی تعداد سو تک اور بعض ملکوں میں دس بیس تک پہنچ جاتی ہے اور اتنی بڑی تعداد امراء و روساء کے لئے مخصوص ہے۔ لیکن عام طور پر عورتوں کی تعداد تین سے زیادہ نہیں ہوتی۔

بہرحال تعدد ازدواج کی جو صورت بھی ہو اور عورتوں کی تعداد کتنی ہی ہو لیکن تعدد ازدواج کا اثر میاں بی بی کے اخلاق پر نہایت بُرا پڑتا ہے۔ ایک تو یہ کہ بی بی کو نہ اپنے شوہر سے کوئی تعلق باقی رہتا اور نہ باہم ایک دوسرے کی محبت کرتا۔ اگر بی بی میاں کے سامنے اُس کی عزت کرتی ہے تو محض خوف سے۔ اسی لئے جب وہ گھر سے نکل کر اُس کے سامنے سے دور ہو جاتی ہے تو جو کچھ اُس کے دل میں آتا ہے اُس کے کرنے سے دریغ نہیں کرتی۔ اس لئے ان ملکوں میں بے انتہا بدکاری پھیل جاتی ہے۔ ایک سیاح کا بیان ہے کہ سوڈانی ممالک کے جس حصّے کا بھی اُس نے سفر کیا وہاں کسی ایسے مرد کو نہیں دیکھا جو اپنی بی بی سے لطف و محبت کے ساتھ ظریفانہ باتیں کرتا ہو۔ یہاں تک کہ اُس نے بعض لوگوں سے اس معاملہ میں گفتگو کی انہوں نے کہا کہ "اگر کوئی عورت لطف و محبت کا اظہار کرے تو اس کا درجہ سوسائٹی میں بہت پست ہو جاتا ہے۔

شمالی امریکہ کے بعض باشندوں میں تعدد ازدواج نے یہ صورت پیدا کر دی ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اُس کے لئے اُس کی تمام بہنیں جائز و حلال ہو جاتی ہیں۔

متعدد عورتوں کے ساتھ مرد کی معاشرت کا طریقہ مختلف ملکوں میں مختلف ہے۔ بعض اطراف میں مرد اپنی تمام عورتوں کو ایک ساتھ رکھتا ہے اور سب سے پہلی منکوحہ اُن سب کی سردار ہوتی ہے۔ بعض حصوں میں ہر ایک بی بی کے لئے الگ الگ مکان ہوتا ہے اور شوہر اُس کی باری میں اُس کے گھر جاتا ہے اور بعض مقامات پر بی بی اپنے میکے ہی میں رہتی ہے اور شوہر اُس کی باری کے دن اُس کے میکے میں جا کر اُس سے ملتا ہے۔

بہر حال یورپ کے سوا اور تمام ملکوں میں تعدد ازدواج کی وبا پھیلی ہوئی ہے لیکن یہ خیال کرنا صحیح نہیں کہ یورپ میں قدیم زمانے سے تعدد ازدواج ناجائز تھا بلکہ عیسائیت کے زمانے میں بھی اس کا پتہ چلتا ہے چنانچہ یورپ کے بعض بادشاہوں نے ایک سے زیادہ شادیاں کی ہیں۔ البتہ پادریوں نے اس کی روک تھام صرف اس قدر کی کہ لوگوں کو یہ حکم دیا کہ وہ ایک عورت کو مخصوص طور پر بی بی بنائیں اور بقیہ عورتوں کو داشتہ کی صورت میں رکھیں۔

تعدد ازدواج کی صورت میں جب بہت سی عورتیں ایک مرد کے گھر میں جمع ہو جاتی ہیں تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ ایک عورت کا درجہ حسن و جمال یا دولت کی وجہ سے بڑھ جاتا ہے وہ شوہر کی زیادہ محبوب اور معتمد علیہا ہو جاتی ہے جیسا کہ مشرق کے بعض گھرانوں میں نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ اس طرح ایک شخصی نظام حکومت قائم ہو جاتا ہے جس میں ایک عورت تو تمام عورتوں کی رئیسہ ہوتی ہے باقی عورتوں کی حیثیت لونڈیوں کی ہو جاتی ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نکاح کے معنی یہ قرار پائے کہ صرف ایک عورت مخصوص طور پر کسی کی بی بی ہو سکتی ہے اس لئے یورپ میں صرف ایک بی بی کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں اس رواج اور اس تخیل نے آسانی پیدا کر دی اس کے بعد لونڈیوں داشتہ عورتوں اور متعہ وغیرہ کو جس کا رواج قدیم زمانہ میں تھا ناجائز قرار دیا گیا۔

اگرچہ ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ بہترین نکاح وہی ہے جو ایک عورت کے ساتھ کیا جائے اور خاندان کا بہترین نظام اس طریقۂ نکاح سے قائم رہتا ہے لیکن ہمارے نزدیک باایں ہمہ تعدد ازدواج میں برائیاں ہی برائیاں نہیں ہیں بلکہ کچھ خوبیاں بھی ہیں ایک تو یہ کہ وہ مردوں کی فطرت کے بالکل موافق[1] ہے کہ وہ ایک عورت پر قناعت کرنا نہیں چاہتے اور مردوں کی اس فطرت سے یورپین لوگوں کو بھی انکار نہیں۔ تعدد ازدواج میں دوسری خوبی یہ ہے کہ اس سے بہترین نسل پیدا ہوتی ہے کیونکہ تعدد ازدواج سے اکثر دولت مند اور

---

[1] لیکن عورتوں کی فطرت کے موافق نہیں۔

طاقتور لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ غریبوں اور کمزوروں کو تعیش کا یہ سامان میسر نہیں ہوتا۔ خود جانوروں میں جفتی کرانے کے لئے طاقتور نر انتخاب کئے جاتے ہیں اور غریبوں، کمزوروں اور دولت مندوں اور طاقتور لوگوں کی اولاد میں جو فرق ہے۔ وہ علانیہ ہر شخص کو نظر آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ تعدد ازدواج امیروں اور بادشاہوں کے گھر میں عورتوں کی بہت بڑی تعداد کو محض تعیش کے لئے جمع کر دیتا ہے اور اس سے تکثیر نسل یا تحقیق نسل کا فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہوتا اور تعدد ازدواج کی صورت میں باپ بیٹے اور بھائی بھائی میں وہ لطف و محبت کا تعلق قائم نہیں رہتا اور اکثر خاندانی تعلقات کو خراب کر دیتا ہے لیکن بایں ہمہ تعدد ازدواج بالکل مضر اور فطرت انسانی کے مخالف نہیں ہے بالخصوص جب اس کا مقابلہ متعۂ داشتہ عورتوں کے رکھنے اور بدکاری پھیل جانے سے جس کے بدترین مناظر ان ملکوں میں نظر آتے ہیں جہاں تعدد ازدواج ممنوع اور ناجائز ہے کیا جاتا ہے تو تعدد ازدواج کو ان پر فضیلت دینی پڑتی ہے۔

یہاں تک کتاب المقارنات والمقابلات کا خلاصہ ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب کے مصنف نے تعدد ازدواج پر نہایت مفصل بحث کی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس نے اس مسئلہ پر اسلام کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ نہایت مختصر ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس قوم میں مبعوث ہوئے اس میں تعدد ازدواج کا عام رواج تھا اس لئے آپ نے اس کو کلیتہً ناجائز نہیں قرار دیا البتہ آپ نے نکاح کی بہت سی قبیح قسموں کو جن کا عرب میں رواج تھا حرام کر دیا۔ لیکن اسلام میں تعدد ازدواج کا مسئلہ نہایت اہم ہے اور اس کے لئے اس سے بہت زیادہ تفصیلی بحث کی ضرورت ہے اس لئے ہم اس بحث کو کچھ اور کتابوں کی مدد سے زیادہ تفصیل کے ساتھ پھیلا کر لکھتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ تعدد ازدواج میں بہت سی برائیوں کے ساتھ چند خوبیاں بھی ہیں جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اس لئے اسلام نے اس کو کلیتہً ناجائز نہیں قرار دیا البتہ عرب میں تعدد ازدواج کی صورت میں عورتوں کی کوئی تعداد معین نہ تھی۔ ترمذی میں ہے۔ کہ غیلان بن سلمہ ثقفی اسلام لائے تو ان کے عقد نکاح میں دس عورتیں تھیں جن کے ساتھ انہوں نے زمانہ جاہلیت میں نکاح کیا تھا اور یہ تمام عورتیں بھی ان کے ساتھ مسلمان ہو گئیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ ان سب میں وہ چار عورتوں کا انتخاب کر لیں (ترمذی کتاب النکاح باب ماجاء فی الرجل المسلم وعندہ عشر نسوۃ) اس طرح یہ غیر محدود تعداد چار عورتوں تک محدود ہو گئی اور اوپر گذر چکا ہے کہ اور قوموں میں بھی تعدد ازدواج کی صورت میں عورتوں کی تعداد عموماً تین تک محدود رہتی تھی اس لئے اسلام نے بھی اس پر صرف ایک عورت کا اضافہ کیا جو نہایت مناسب اضافہ تھا چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں کہ عام طور پر یہ لوگ عورتوں کے حسن و جمال

کی طرف مائل ہوتے ہیں اس لئے بہت سی عورتیں چاہتے ہیں لیکن ان سب کے ساتھ زناشوئی کے علاقہ تعلقات نہیں رکھ سکتے اس لئے ان سب میں ایک کو تو محبوبہ بنا لیتے ہیں اور بقیہ کو معلق حالت میں چھوڑ دیتے ہیں اس لئے نہ وہ ان کی محبوبہ ہوتی نہ بیوہ کہ خود اپنی ذات کی مالک و مختار ہو لیکن اس معاملے میں مردوں کو بہت تنگی میں بھی نہیں رکھا جاسکتا کیونکہ بہت سے لوگ صرف ایک عورت کو رکھ کر بالکل امن نہیں رہ سکتے اس کے ساتھ نسل کی افزائش سب سے بڑا مقصد ہے اور ایک مرد بہت سی عورتوں کو بار دار (حاملہ) کرسکتا ہے۔ اس کے علاوہ بہت سی عورتیں رکھنا مردوں کی عادت میں داخل ہے اور بعض اوقات عورتوں کی یہ کثرت فخر ومباہات کا ذریعہ بھی بن جاتی ہے اس لئے شریعت نے چار عورتوں کی تعداد معین کردی کیونکہ یہ ایک ایسی تعداد ہے کہ مرد ہر ایک عورت سے تین رات تک تعلق رکھ سکتا ہے اور ایک رات سے کم باری کا فائدہ نہیں دے سکتی اور اتنی مدت کے حصے کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مرد نے عورت کے ساتھ شب باشی کی اور تین کا عدد کثرت کی بھی حد ہے اور اس کے اوپر کے اعداد کثرت میں اضافہ ہیں [1]

لیکن شاہ صاحب نے کثرت ازدواج کا جو یہ مقصد بتایا ہے کہ اس سے نسل میں افزائش ہوتی ہے جو شریعت کا ایک اہم مقصد ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ ایک مرد چار عورتوں سے جس قدر اولاد پیدا کرسکتا ہے اگر ان چار عورتوں کو چار مردوں پر تقسیم کردیا جائے تو وہ ان سے زیادہ اولاد پیدا کرسکینگے۔ لیکن بہرحال اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تعدد ازدواج مردوں کی فطرت اور عادت میں داخل ہے اور اس سے اور بھی دوسرے فوائد حاصل ہوتے ہیں اس لئے شریعت نے بھی اس کو مباح رکھا۔

اور خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے

ان خفتم الا تقسطوا فی الیتمیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع (نساء)	اگر ڈرو کہ انصاف نہ کرسکو گے یتیم لڑکیوں کے حق میں تو نکاح کرو جو اور عورتیں تم کو خوش آویں دو دو تین تین چار چار

تعدد ازدواج کی اباحت کا یہ حکم ایک خاص حالت اور خاص عبارت میں دیا گیا ہے چنانچہ امام رازی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کا یہ قول فان خفتم الا تقسطوا شرط اور فانکحوا ما طاب لکم من النساء اس کی جزا ہے اس لئے یہ بتانا ضروری ہے کہ اس جزا کو اس شرط سے کیا تعلق ہے اور مفسرین نے اس کی متعدد وجہیں بیان کی ہیں۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم صفحہ ۹۹

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ اس آیت کے کیا معنی ہیں ؟ تو انہوں نے کہا کہ ایک یتیمہ جو اپنے ولی کے ظلِ عاطفت میں رہتی ہے (یہ آیت اس کے بارہ میں نازل ہوئی ہے) وہ اُس کے حسن وجمال اور مال و دولت کی خواہش رکھتا ہے لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کو تھوڑا سا مہر دے کر اپنے نکاح میں لائے پھر جب اُس کے ساتھ نکاح کر لیتا ہے تو اُس کے ساتھ برا سلوک کرتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ شوہر کے سوا کوئی اُس کا حامی و مددگار نہیں ہے اس لئے خداوند تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ نکاح کرنے میں انصاف کو ملحوظ نہیں رکھتے تو جو دوسری عورتیں تم کو پسند آئیں ان سے نکاح کر لو[1] لیکن ان عورتوں کی تعداد محدود و معین نہیں ہے بلکہ زمانہ جاہلیت کی طرح جس قدر عورتوں سے نکاح کرنا چاہو کر لو۔ تمام عورتیں تمہارے لئے مباح ہیں اور تمام فقہاء متفق اللفظ ہیں کہ یہ امر اباحت کا ہے وجوب فرض اور سنت کا نہیں ہے[2] اگرچہ ہمارے مفسرین نے صاف صاف تصریح نہیں کی ہے تاہم اُن کے اشارات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اباحت کا یہ حکم بھی ناراضی کا حکم ہے یعنی انصاف کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس عورت کے ساتھ نکاح کیا جائے اُس کا پورا مہر ادا کیا جائے لیکن اگر تم لوگ ایسا نہیں کر سکتے تو جس قدر عورتوں سے چاہو نکاح کر لو جس طرح ایک باپ اپنے لڑکے سے جو پڑھنا نہیں چاہتا کہتا ہے کہ ہندو یونیورسٹی میں، مسلم یونیورسٹی میں، آگرہ یونیورسٹی میں، لکھنؤ یونیورسٹی میں جہاں تمہارا جی چاہے پڑھو تم کو اختیار ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ناراضی کا کلمہ ہے اس لئے شریعت میں جس طرح طلاق ابغض المباحات ہے اُسی طرح ہمارے نزدیک تعدد ازدواج بھی ابغض المباحات ہے لیکن ایک باپ گو کتنا ہی ناراض ہو اپنے بیٹے کو بالکل آوارہ اور گمراہ نہیں دیکھنا چاہتا اسی طرح خداوند تعالیٰ بھی اپنے بندوں کو بے راہ روی کی اجازت نہیں دیتا اسلئے ارشاد ہوا :۔

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃً او ما ملکت ایمانکم ذالك ادنیٰ الا تعدلو۔ (نساء)	پھر اگر ڈرو کہ اُن میں انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی نکاح کرو۔ یا لونڈی جو اپنا مال ہے اس میں اُمید ہے کہ ایک طرف نہ جھک پڑو گے۔

یعنی غیر محدود یا کم از کم چار عورتوں کی جو تعداد تمہارے لئے مباح کی جاتی ہے تو یہ مطلق الغانی کی اباحت

---

[1] بعض لوگ حدیث سے چار کی محدود تعداد کو ثابت کرتے ہیں۔ لیکن جو لوگ غیر محدود تعداد کے قائل ہیں ان کے نزدیک حدیث سے بھی یہ محدود تعداد ثابت نہیں ہوتی (تفسیر کبیر جلد ۳ صفحہ ۲۰۲)

[2] تفسیر کبیر جلد ۳ صفحہ ۲۰۰

نہیں ہے جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں تھی بلکہ تیمیم لڑکیوں کے معاملے میں تم لوگ جس چیز سے بھاگتے تھے وہی اب بھی تمہارے گلے پڑیگی اوران تمام بی بیوں کے درمیان تم کو عدل کرنا پڑے گا۔لیکن اگر تم کو خوف ہو کہ تم ان تمام بی بیوں کے ساتھ عدل نہ کرسکو گے تو تم کو صرف ایک بی بی پر یا اپنی لونڈیوں پر قناعت کرنی پڑیگی کہ اس حالت میں ظلم وناانصافی کا کوئی خوف نہیں۔اس لئے بہتر تو یہ ہے کہ ایک ہی بی بی پر قناعت کی جائے کیونکہ بہت سی بی بیوں میں ہر حیثیت سے عدل کرنا ناممکن ہے۔نان ونفقہ، لباس و مکان وغیرہ میں مساوات اگرچہ ممکن ہے لیکن قلبی میلان میں مساوات ناممکن ہے۔ایک بی بی خوبصورت ہے اور ایک بدصورت، ایک جوان ہے اور ایک ادھیڑ یا بوڑھی اور ایسی حالت میں انسان کا میلان قدرتی طور پر خوبصورت اور جوان بی بی کی طرف ہوگا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ اور تمام حیثیتوں سے ازواج مطہرات کے درمیان عدل کرتے تھے لیکن قلبی میلان حضرت عائشہؓ کی طرف زیادہ تھا۔اس لئے فرماتے تھے۔

اللھم ھذہ قسمتی فیما املک ولا تلمنی فیما تملک ولا املک۔(نسائی کی کتاب النکاح باب ماجاء فی التسویۃ بین الضرائر)	خداوندا میری یہ عادلانہ تقسیم ان چیزوں میں ہے جس کا میں مالک ہوں لیکن جس چیز کا تو مالک ہے (یعنی قلبی میلان کا)، اور میں مالک نہیں ہوں اُس پر مجھ کو ملامت مت کر۔

اس بنا پر خداوند تعالےٰ نے دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا:

ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروھا کالمعلقۃ۔	تم ہرگز برابر نہ رکھ سکو گے عورتوں کو اگرچہ اس کی حرص کرو سو بالکل پھر بھی نہ جاؤ کہ ڈال رکھو ایک عورت کو جیسی ادھر میں لٹکتی۔

امام رازی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس میں دو قول ہیں:—

(۱) ایک تو یہ کہ طبعی میلان میں تم لوگ برابری نہیں کرسکتے اور جب تم کو اس کی قدرت نہیں تو تم اس کے مکلّف بھی نہیں ہو۔

(۲) دوسرا یہ کہ تم لوگ اقوال وافعال میں برابری کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے کیونکہ جب محبت میں فرق ہے تو محبت کے نتائج میں بھی لازمی طور پر فرق پیدا ہو جائیگا اس کے بعد خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔ فلا تمیلوا کل المیل" جس کے معنی یہ ہیں کہ محبت میں جو قدرتی فرق ہونا چاہیے اس کی تم کو ممانعت نہیں کی جاتی کیونکہ یہ تمہاری قدرت سے باہر ہے۔البتہ محبت کے اس فرق کا قول وفعل میں اظہار کرنا ممنوع ہے۔لیکن ایک انسان بی بی سے مختلف حالات میں گفتگو کرتا ہے اور مختلف اوقات میں اُس سے مختلف سلوک کرتا ہے۔ اس لئے یہ پتہ چلانا مشکل ہے کہ اُس نے دونوں بی بیوں سے یکساں طور پر گفتگو کی اور دونوں بی بیوں

سے یکساں برتاؤ کیا۔ حالات اور واقعات ایسے پیش آتے ہیں کہ باوجودیکہ شوہر تمام بی بیوں سے یکساں سلوک کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اور لوگ ان بی بیوں کے ساتھ جو سلوک کرتے ہیں وہ مساویانہ نہیں ہوتا اور اس کا سبب شوہر کا وہی قلبی میلان ہے۔ جو سب کو معلوم ہوتا ہے۔ صحابہ کو معلوم تھا کہ رسول کریمؐ تمام ازواج مطہرات میں حضرت عائشہؓ سے نہایت محبت رکھتے تھے اس لئے لوگ قصداً ہدئے اور تحفے اسی روز بھیجتے تھے جس روز حضرت عائشہؓ کے یہاں آپ کے قیام کی باری ہوتی تھی[1]۔ شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ یہ خیر و برکت کا زمانہ تھا اس لئے متعدد بی بیوں میں رشک و منافست کا جذبہ نہ پیدا ہوتا ہوگا۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں اُس خیر و برکت کے زمانے میں بھی عورتوں میں رشک و منافست کا یہ فطری جذبہ نہایت شدت کے ساتھ موجود تھا چنانچہ حضرت عائشہؓ کی باری کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لوگ جو ہدئے اور تحفے بھیجتے تھے اور ازواج مطہرات کو اس کا ملال ہوتا تھا لیکن کوئی ٹوکنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا آخر سب نے مل کر حضرت فاطمہؓ کو اس پر آمادہ کیا وہ یہ پیام لے کر آپ کی خدمت میں آئیں تو آپ نے فرمایا لخت جگر جس کو میں چاہوں اس کو تم نہ چاہوگی۔ حضرت فاطمہؓ کے لئے اتنا ہی کافی تھا وہ واپس چلی آئیں بہرحال خداوند تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ اس قسم کے تفاضل و ترجیح کے علاوہ میلان قلبی کا یہ بدیہی ترین نتیجہ ہے جو کسی طرح نظرانداز نہیں کیا جا سکتا یہ ہو سکتا تھا کہ ایک بی بی کو ایسی حالت میں رکھا جائے کہ نہ اس کو بیوہ کہا جا سکے نہ شوہر دار بلکہ وہ اس چیز کے مانند ہو جو آسمان و زمین کے درمیان معلق ہو اس لئے خداوند تعالیٰ نے اس کی ممانعت کی اور فرمایا:

فلا تمیلوا کل المیل فتذروھا کالمعلقۃ۔ (نساء)	سو بالکل پھر بھی نہ جاؤ کہ رکھو ایک عورت کو ادھر میں لٹکتی۔

قرآن کے علاوہ حدیث میں بھی اس کی سخت ممانعت آئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من کانت لہ امرأتان یمیل مع احدھما جاء یوم القیامۃ واحد شقیہ مائل۔	جس شخص کے پاس دو بی بیاں ہوں اور وہ ایک کی طرف جھک جائے تو قیامت کے دن وہ اس حالت میں اُٹھے گا کہ اُسکے جسم کا ایک حصہ ٹیڑھا ہوگا

اس کے بعد خداوند تعالیٰ نے فرمایا:۔

وان تصلحوا وتتقوا فان اللہ کان غفوراً رحیماً۔	اور اگر اصلاح کرتے ہو اور پرہیزگاری کرتے رہو تو خدا معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

---

[1] صحیح بخاری فضل عائشہؓ۔

امام رازی نے اس آیت کی دو تفسیریں کی ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ اگر عدل کے ساتھ تقسیم کرنے میں اصلاح کرو گے اور ظلم سے بچو گے تو خداوند تعالیٰ تمہارے اس میلان قلبی کو معاف کر دیگا جو ایک بی بی کی طرف تھا۔

(۲) دوسرے یہ کہ اگر تم لوگ اپنے پہلے میلان کی اصلاح اور اس کا تدارک توبہ سے کرو گے اور آئندہ اس قسم کے میلان سے بچو گے تو خداوند تعالیٰ اس کو معاف کر دیگا۔

امام صاحب اس دوسری تفسیر کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ بہتر تفسیر ہے کیونکہ محبت میں فرق ملحوظ جب انسان کی قدرت سے باہر ہے تو اس کی مغفرت کے کوئی معنی نہیں۔

بہرحال رشک و منافست کا یہ جذبہ اس خیر و برکت کے زمانے میں بھی موجود تھا۔ اور دو سوتوں میں ایسی وحشیانہ جنگ ہوئی تھی جو اس زمانے میں بھی نہیں ہوتی۔ چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ عہد نبوت میں جنگ ہوئی تو ایک سوت نے دوسری سوت کو پتھر یا خیمہ کے ستون سے مارا اور اس کا حمل ساقط ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ساقط شدہ بچے کی دیت دلوائی۔[1]

دو سوتوں کا یہ باہمی رشک و حسد صرف انہی تک محدود نہیں رہتا بلکہ ان کا اثر ان کے خاندان تک متعدی ہوتا ہے اور ایک سوت دوسری سوت کے آباؤ اجداد سے بھی بغض رکھنے لگتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ابوجہل کی لڑکی سے دوسری شادی کرنی چاہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے کو اس قدر اہمیت دی کہ منبر پر چڑھ کر ایک خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ فاطمہ میری ہے اور مجھے یہ خوف نہیں ہے کہ اس کو دین سے برگشتہ کر دیا جائے گا اس کے بعد اپنے ایک داماد کی جو بنو عبد شمس کے قبیلہ سے تھا تعریف کی کہ اس نے دامادی کا حق ادا کر دیا جو بات کہی سچی کہی اور مجھ سے جو وعدہ کیا اس کو پورا کیا میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا لیکن بایں ہمہ خدا کی قسم رسول اللہ کی بیٹی اور خدا کے دشمن کی بیٹی ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے منبر پر یہ فرمایا کہ بنو ہشام بن مغیرہ نے مجھ سے یہ اجازت چاہی ہے کہ میں ان کی لڑکی کا نکاح علی بن ابی طالب سے کر دوں لیکن میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہاں میں اس کی اجازت نہیں دیتا جب تک علی ابن ابی طالب میری لڑکی کو طلاق دے کر ان کی لڑکی سے شادی نہ کر لیں کیونکہ میری لڑکی میرے کلیجے کا ایک ٹکڑا ہے اس کی تکلیف سے مجھ کو تکلیف پہنچیگی اور اس کی ایذا سے مجھے ایذا ہوگی۔[2]

---

[1] ترمذی کتاب الدیات باب ما جاء فی دیۃ الجنین۔
[2] ابوداؤد کتاب النکاح باب یکرہ ان یجمع من النساء

ان دونوں حدیثوں سے صاف ثابت ہے کہ تعدد ازدواج گو مباح اور جائز ہے لیکن بعض مصالح کی بنا پر اس میں رکاوٹ پیدا کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ دو سوتوں میں رشک وحسد کا پیدا ہونا ضروری ہے اور ان کا بغض ان لوگوں تک بھی پہونچتا ہے جو ان سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ اس اصول کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جائز نہیں رکھا کہ آپ کی بیٹی کے ساتھ دوسرے کی بیٹی بھی ایک شخص کے نکاح میں آئے کیونکہ سوت کا رشک وحسد صرف دوسری سوت ہی تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کے خاندان تک پہونچتا ہے اور رسول اللہ صلعم کا بغض گو معاشی ہی معاملے میں ہو موجب کفر ہے۱؎

ان دونوں حدیثوں سے قطعی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض مصالح کی بنا پر اہل خاندان ایک شخص کو تعدد ازدواج سے روک سکتے ہیں چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اس سے روکا اور ابوداؤد میں ہے کہ وہ رک گئے اس لئے حکومت پاکستان نے تعدد ازدواج پر جو پابندیاں لگائی ہیں اُس کی اصل شریعت میں موجود ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے دلائل سے بھی اُس کی تائید ہوتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) نکاح بعض فقہاء کے نزدیک عبادات میں داخل ہے اور بعض فقہاء نے اس کو معاملات میں داخل کیا ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ وہ دونوں کا جامع ہے مذہب یا عبادات کا جو حصہ اس میں شامل ہے وہ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے صرف اس قدر ہے کہ:

احصن للفرج واغض للبصر۔ نکاح شرمگاہ کو محفوظ رکھتا ہے اور نگاہ کو بہت زیادہ جھکا دیتا ہے۔

اور یہ دونوں باتیں صرف اخلاقی حیثیت رکھتی ہیں اور اخلاق چونکہ مذہب کا ایک جزو ہے اس لئے ان دونوں اوصاف کی بنا پر اس کو مذہبی بھی کہا جا سکتا ہے بایں ہمہ اس کی مذہبی حیثیت روزہ، نماز اور حج وزکوۃ سے مختلف ہے بہرحال ان دونوں اوصاف کے علاوہ وہ اور تمام حیثیتوں سے معاملات میں داخل ہے اس لئے اور مذاہب کی طرح اسلام میں یہ ضروری نہیں ہے کہ نکاح صرف مذہبی ہی پیشوا پڑھائیں۔ اور معاملات میں حکومت مداخلت کر سکتی ہے اور یہ مذہبی مداخلت نہ ہوگی۔

(۲) خود شریعت اسلام نے یہاں بی بی کے معاملے میں حکومت کو یا سوسائٹی کو مداخلت کرنے کا حق دیا ہے چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔

۱؎ حجۃ اللہ البالغہ جلد ثانی صفحہ ۹۸

وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینھما۔	اور اگر تم کو میاں بی بی میں اختلاف کا خوف ہو تو ایک پنچ شوہر کے خاندان سے اور ایک پنچ بی بی کے خاندان سے بھیجو اگر میاں بی بی اصلاح چاہیں گے تو خدا ان دونوں میں موافقت پیدا کردیگا۔

امام رازی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ پنچ کا تقرر کرنے والا کون ہوگا؟ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ امام ہوگا یا وہ شخص جو امام کی طرف سے مقرر رہے یعنی حاکم کیونکہ شریعت کے احکام کو صرف امام ہی نافذ کرسکتا ہے لیکن دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اس سے امت کا ہر مصالحت کنندہ مراد ہے کیونکہ خدا کے قول "خفتم" کا خطاب پوری قوم سے ہے اس لئے بعض افراد پر اس کا محمول کرنا اور لوگوں پر محمول کرنے سے بہتر نہیں ہے۔ لہٰذا پوری قوم پر اس کا محمول کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ "خفتم" کے مخاطب تمام مسلمان ہیں امام شافعی فرماتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ حاکم ومنصف آدمیوں کو پنچ بنا کر بھیجے اور بہتر یہ ہے کہ ایک پنچ شوہر کے خاندان سے اور ایک پنچ بی بی کے خاندان سے ہو کیونکہ یہ دونوں پنچ اور لوگوں سے زیادہ میاں بی بی کے حالات سے واقف ہونگے اور ان کو اصلاح کی زیادہ خواہش ہوگی لیکن اگر یہ دونوں پنچ کوئی اجنبی بھی ہوں تب بھی جائز ہے تعدد ازدواج کی صورت میں میاں بی بی کا اختلاف ضروری ہے اس لئے اس آیت کے رو سے حکومت یا حکومت کے مقرر کردہ حکام یا پوری قوم رفع نزاع کے لئے مداخلت کرسکتی ہے۔ اور حکومت پاکستان نے یہی کیا ہے۔

ہم کو اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ تعدد ازدواج کی صورت میں ایک بی بی کے ہوتے ہوئے جو نکاح دوسری عورت سے کیا جاتا ہے وہ خالص شرعی نکاح بھی ہے یا نہیں؟ حدیث شریف میں آیا ہے کہ کسی عورت سے نکاح کئی وجوہ کی بنا پر کیا جاتا ہے ایک اس کے حسن وجمال کی وجہ سے دوسرے اس کے دولت ومال کے لالچ سے تیسرے اس کے خاندانی حسب ونسب کی وجہ سے لیکن ان سب کو چھوڑ کر تم کو دیندار عورت سے نکاح کرنا چاہیے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت کے اور اوصاف کو بالکل نظر انداز کردیا جائے بلکہ دینداری کے ساتھ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ وہ جوان ہے یا بوڑھی؟ خوبصورت ہے یا بدصورت؟ شوہر کے کفو سے ہے یا نہیں؟ لیکن یہ چیزیں دینداری کے تابع ہیں۔ اصل نہیں ہیں لیکن تعدد ازدواج زیادہ تر امراء تعیش کے لئے کرتے ہیں اس لئے وہ صرف حسن وجمال کو دیکھتے ہیں۔ کچھ حریص لوگ مال ودولت کے لالچ سے بھی دوسری عورتوں سے نکاح کرتے ہیں خاندانی حسب ونسب کو بھی جاہ ومال ہی کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ غرض تعدد ازدواج کی صورت میں نکاح کی اصلی بنیاد یعنی دینداری کو بالکل نظر انداز کردیا جاتا ہے اس لئے نکاح محض ایک شرعی حیلہ رہ جاتا ہے حالانکہ نکاح کوئی شرعی حیلہ نہیں بلکہ ایک شرعی ضرورت اور شرعی حقیقت ہے۔

اس لئے ایک ٹھیٹھ محدث اس نکاح کو صحیح نکاح نہیں سمجھ سکتا جو محض ایک شرعی حیلہ ہو شرعی حقیقت اور شرعی ضرورت نہ ہو تعدد ازدواج کی صورت میں اگرچہ خداوند تعالیٰ نے قلبی میلان کو جائز رکھا ہے لیکن اس کے ساتھ دوسری بی بی سے بھی کلیتہً تعلقات کو منقطع کر کے اس کو آسمان و زمین کے درمیان معلق کر کے بھی چھوڑا نہیں جا سکتا لیکن تعدد ازدواج کی صورت میں نکاح کا اصلی سسٹم ہی ختم ہو جاتا ہے۔ شوہر دوسری بی بی کے بالکل زیر فرمان ہو جاتا ہے اور ہر وقت اس کی خاطر مدارت میں مصروف رہتا ہے اس لئے اس کی حیثیت ایک طوائف کی ہو جاتی ہے اور دوسری بی بی بالکل ایک داشتہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اسلئے نکاح کا سسٹم جو خانگی معاشرت کا ذریعہ تھا بازاری تعیش کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

قرآن مجید نے نکاح کا جو مقصد بتایا ہے تعدد ازدواج بالکل اس کے مخالف نتائج پیدا کرتا ہے ارشاد خداوندی تو یہ ہے کہ :۔

ومن ایتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیہا وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ ۔ (روم)

خداوند تعالیٰ کی ایک نشانی یہ ہے کہ تمہیں میں سے تمہاری بی بیاں پیدا کیں تاکہ تم اُن سے سکون حاصل کرو اور خداوند تعالیٰ نے تم دونوں میاں بی بیوں میں دوستی اور مہربانی پیدا کی۔

اس میں ایک بی بی، دو بی بی، تین بی بی اور چار بی بی کی کوئی تفریق نہیں بلکہ ہر بی بی کو سکون قلب کا ذریعہ ہونا چاہئے۔ اور ہر حالت میں میاں بی بی میں دوستی اور مہربانی کا سلوک ہونا چاہئے لیکن تعدد ازدواج کی صورت میں صرف ایک بی بی جو بہت زیادہ خوش جمال، بہت زیادہ صاحب مال اور بہت زیادہ کمسن ہو سکون قلب کا ذریعہ بنتی ہے۔ بقیہ بی بیوں سے تقریباً نفرت ہو جاتی ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ میاں بی بی جب تک جوان رہتے ہیں ان میں دوستانہ تعلقات قائم رہتے ہیں اور جب بوڑھے ہو جاتے ہیں تو یہ دوستی محبت و رحمت کی شکل اختیار کر لیتی ہے لیکن تعدد ازدواج کی صورت میں بوڑھی بی بی اس محبت و رحمت سے بالکل محروم ہوکر گھر کا کوڑا کرکٹ بن جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید نے تعدد ازدواج کو مباح قرار دیا ہے اور مباح چیز میں کوئی رکاوٹ نہیں پیدا کی جا سکتی لیکن اگر ایک کنواں ہو جس کا پانی پینا مباح ہو پھر اس پانی میں کوئی ایسی خرابی پیدا ہو جائے جو لوگوں کی صحت کے لئے مضر ہو تو میونسپلٹی اس کنوئیں کو بند کر سکتی ہے۔ بعینہ یہی حالت تعدد ازدواج کی ہے کہ وہ عملاً تو مباح ہے لیکن جب اس کی خرابیاں طشت از بام ہو چکی ہیں تو ایک اسلامی حکومت اس کو ممنوع قرار دے سکتی ہے یا کم از کم اس پر پابندی لگا سکتی ہے اور یہی کام پاکستانی حکومت نے کیا ہے البتہ بعض صورتوں میں شرعی اور خانگی ضرورتیں تعدد ازدواج پر مجبور کرتی ہیں لیکن اس کا فیصلہ صرف حکومت اور حکومت کے حکام ہی کر سکتے ہیں۔ اور حکومت پاکستان نے اسی فیصلے کو اپنے ہاتھ میں لیا ہے

تعدد ازدواج میں جو نقصانات ہیں اُن کا صحیح اندازہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کا مقابلہ وحدت ازدواج کے فوائد سے کیا جائے۔ صاحب کتاب المقارنات والمقابلات نے اس موازنہ کے لئے یورپ کے مشہور فلاسفر اسپنسر کے ایک مضمون کا خلاصہ نقل کیا ہے اور اس خلاصے کا خلاصہ یہ ہے کہ تعدد ازدواج سے صرف اُس صورت میں افزائش نسل ہوتی ہے جب امراض اور لڑائیوں کی وجہ سے نہایت کثرت سے موتیں واقع ہوتی ہیں۔ لیکن وحدت ازدواج سے اُس حالت میں افزائش نسل ہوتی ہے جب مردوں اور عورتوں کی تعداد میں کوئی فرق نہ ہو اور اگر ہو تو بہت کم ہو کیونکہ اگر ہم ایک عورت کی شادی صرف ایک مرد سے کر دیں اور کوئی عورت بغیر نکاح نہ رہے تو جس قدر شادیاں ہوئی ہیں اُسی نسبت سے اولاد بھی پیدا ہوگی لیکن اگر ایک مرد کا نکاح بہت سی عورتوں سے کر دیا جائے اور بقیہ مرد بغیر نکاح کے رہ جائیں تو شرح پیدائش لازمی طور پر کم ہو جائیگی۔ افزائش نسل کے علاوہ اور بھی متعدد وجوہ سے وحدت ازدواج کو تعدد ازدواج پر فضیلت حاصل ہے۔ مثلاً :

(۱) وحدت ازدواج سے خاندانی تعلقات مستحکم ہو جاتے ہیں اور قرابتی تعلقات زیادہ مضبوط ہو جاتے ہیں اور تعلقات میں عصبیت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

(۲) سیاسی شورشیں اور فتنہ انگیزیاں جو امراء و سلاطین کے وارثوں میں ہوتی ہیں کم ہو جائینگی کیونکہ اُن کی جب ایک ماں ہوگی ــ تو اُن میں الفت و محبت ضرور ہوگی لیکن جب یہ اولاد بہت سی ماؤں سے ہوگی تو اُن میں یہ الفت و محبت نہ ہوگی اس لئے خانہ جنگیاں ہونگی جو تباہ کن ثابت ہونگی۔

(۳) وحدت ازدواج کی حالت میں اولاد کی پرورش اور تربیت تعدد ازدواج کی حالت سے بہتر طریقہ پر ہوگی کیونکہ وحدت ازدواج کی صورت میں ماں باپ کا تعلق اولاد سے اس سے زیادہ ہوتا ہے جتنا تعدد ازدواج کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ تعدد ازدواج کی صورت میں باپ پر پورے خاندان کا بار پڑ جاتا ہے اور وہ سب کی پرورش کا بار نہیں اُٹھا سکتا اس لئے ہمیشہ پریشان رہتا ہے۔

بشیر احمد ڈار

گوتم بدھ کا فلسفۂ اخلاق

(۲)

گوتم کا پہلا قدم اپنے معاصری مفکرین کے خلاف اعلانِ جنگ تھا جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اس زمانے میں سوفسطائی گروہ نے لوگوں کو ایک شدید ذہنی الجھن میں مبتلا کر رکھا تھا۔ ہر معاملہ میں منطقی دلائل، سفید کو سیاہ اور سیاہ کو سفید ثابت کرنے کی کوششیں، اخلاق اور اخلاقی اقدار کی تضحیک، غرض ان کے طریقہ کار نے لوگوں کو زندگی کے تمام بنیادی مسائل سے ہٹا کر محض عیش امروز کی طرف متوجہ کر دیا تھا۔ چارواک کا مادی نظریۂ کائنات بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ ان خطرناک حالات میں جبکہ ہر طرف ذہنی طوائف الملوکی طاری تھی گوتم نے بنیادی مسائلِ حیات کے متعلق بالکل غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیا جس کو ہم تشکیک یا لاادریت کہہ سکتے ہیں۔

بدھ کے مختلف مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم دس مختلف مسائل کے متعلق گوتم نے بحث مباحثہ کرنے سے مکمل انکار کر دیا۔ وہ مسائل درج ذیل ہیں :

۱، ۲۔ کائنات قدیم ہے یا حادث۔

۳، ۴۔ کائنات لامحدود ہے یا محدود

۵، ۶۔ روحِ انسانی جسم کے مماثل ہے یا مختلف۔

۷، ۸۔ کیا نجات یافتہ انسان موت کے بعد زندہ ہے یا نہیں،

۹، ۱۰۔ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان زندہ بھی ہو اور مرا ہوا بھی، یا ان میں سے دونوں حالتیں اس پر عائد نہ ہوتی ہوں؟

آخری چار سوال انسانی روح کے متعلق ہیں۔ قدیم آریائی نقطہ نظر سے موت کے بعد انسان دوبارہ اس دنیا میں اپنے کرموں کا اجر حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتا ہے اور ناجی شخص جس نے نروان حاصل کر لیا ہو، پیدائش و موت کے اس دائمی چکر سے چھٹکارا پا لیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ دوسری زندگی اور پہلی زندگی میں کوئی وجہِ تسلسل ہے؟ کیا کوئی ایسی چیز ہے جو ایک موت کے بعد دوسری پیدائش کے وقت نئی زندگی میں منتقل ہو جاتی ہے؟ عام طور پر تو یہی کہا جاتا ہے کہ انسانی روح ایک لازوال اور نہ مرنے والی چیز ہے جو کسی آدمی کی موت کے بعد نئی زندگی کی بنیاد اور اس کے شخصی تسلسل کو قائم رکھتی ہے اور یہی نظریہ گوتم کے زمانے میں مروج بھی تھا لیکن اس نے اس تصور کو رد کر دیا۔ اس کے نزدیک روحِ انسانی

کو ابدی یا غیر ابدی ماننے کے لئے کوئی دلائل موجود نہ تھے اس لئے اس نے یہی بہتر سمجھا کہ اس مسئلے کے متعلق خاموشی اختیار کرے۔ نہ صرف یہ بلکہ مجرد روح کے وجود کے متعلق بھی اس کے کلام میں کوئی اثباتی الفاظ نہیں ملتے۔ جہاں تک روح کی ماہیت کا سوال ہے قرآن بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ لوگوں کے مطالبات کے جواب میں قرآن نے صرف اتنا کہا :

یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی۔ لوگ تم سے رُوح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ کہو کہ روح میرے رب کا "امر" ہے۔

اب یہ "امر ربی" کا مجموعہ الفاظ خود اسی طرح مبہم اور غیر واضح ہے جس طرح کہ لفظ روح۔ انہی دو الفاظ کی بنیاد پر صوفیاء اور حکمائے اسلام نے کافی طویل اور دلچسپ بحث کی ہے لیکن یہ بنیادی سوال کہ روح کیا چیز ہے؟ بالکل اسی طرح لاینحل رہا جیسا اس جواب سے پہلے تھا۔ مگر جہاں تک روح کے وجود کا تعلق ہے قرآن اس کا اثبات کرتا ہے اور گوتم اس کا انکار یا کم از کم نہ اثبات نہ انکار۔ ایک دفعہ اس مسئلہ کو سمجھاتے ہوئے اس نے کہا کہ ہمارے حواس یا ہمارا جسم ہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے ہم "میں" کا تصور حاصل کرتے ہیں۔ لیکن صحیح عالم وہ ہے جو اس غلط مفروضے سے اس جہالت سے نجات حاصل کرلے۔ چنانچہ اس انکار روح کے بعد بدھ مت کے لئے انسانی خودی اور تشخص سے انکار نظامِ اخلاق کا ایک بنیادی تصوّر قرار پایا۔

ایک دفعہ ایک بھکشو نے گوتم سے رُوح کے متعلق سوال کیا :

کیا روح کا وجود ہے ؟
گوتم خاموش رہا ۔
کیا روح کا وجود نہیں ؟
گوتم پھر بھی خاموش رہا ۔

اس کے بعد وہ بھکشو اٹھا اور چلا گیا۔ یہ دیکھ کر اس کے عزیز شاگرد آنند نے اعتراض کیا کہ ان سوالات کے جواب کیوں نہیں دئے گئے ۔ گوتم نے کہا :

" اگر اس کے پہلے سوال کے جواب میں میں "ہاں" کہتا تو اس سے عام مروّجہ عقیدہ کی تائید ہوتی کہ روح ایک پائیدار اور دائمی چیز ہے۔ اور اسی طرح اگر اس کے دوسرے سوال کا جواب یہ دیتا کہ روح کا وجود نہیں ہے تو گویا روح کے وجود کے منکرین کی تائید ہوتی ۔ ان دونوں متضاد نظریات سے بچنے کے لئے گوتم نے خاموشی اختیار کرنا بہتر سمجھا ۔ لیکن بدھوں کے ایک مشہور عالم ناگ ارجن کی رائے ہے کہ گوتم کا اصلی اور بنیادی نقطہ نگاہ انکار روح ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ اتنا خوفناک ہے کہ گوتم نے عام انسانوں کے سامنے اس کی تلقین اور تشریح مناسب نہ سمجھی اور اسی لئے اس کے اقوال میں دونوں قسم کے نظریات کی طرف اشارے ملتے ہیں۔

اس سلسلے میں ایک دوسرے مشہور بدھ عالم ناگ سین کی تشریح قابل غور ہے۔ ایک یونانی بادشاہ مینی انڈر نے جو باختر میں حکمران تھا ناگ سین سے اس معاملہ میں گفتگو کی۔

بادشاہ نے پوچھا تمہارا کیا نام ہے ؟

"میرے والدین بھکشو اور دوسرے لوگ مجھے ناگ سین کہتے ہیں۔ لیکن ناگ سین کوئی علیحدہ وجود نہیں" اس پر بادشاہ نے بجا طور پر اعتراض کیا کہ اگر اس نام میں کوئی علیحدہ وجود مضمر نہیں تو پھر وہ کون ہے جو نیکی اور پرہیزگاری کی زندگی بسر کرتا ہے، کون ہے جو نروان حاصل کرتا ہے ؟ اسی طرح وہ کون ہے جس سے بدی کے ہزاروں مختلف کام سرزد ہوتے ہیں ؟ اگر اس اصول کو تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نیکی اور بدی، خیر اور شر، وعدہ و وعید، سزا و جزا کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس کے بعد بادشاہ نے یکے بعد دیگرے انسانی جسم کے مختلف حصّوں، حواس، ذہن وغیرہ کا نام لے کر پوچھا کہ کیا ان میں سے کوئی ناگ سین ہے ؟ ان سب کا جواب نفی میں پاکر بادشاہ نے کہا تو ہمارے خیال میں ناگ سین کی کوئی حقیقت اور وجود نہیں، یہ ایک لفظ ہے جس کے کوئی معنی نہیں ایک نام ہے جو کسی حقیقت کا اظہار نہیں ناگ سین محض دھوکا، فریب، سراب اور مایا ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں ناگ سین نے بادشاہ سے رتھ کے متعلق سوالات شروع کئے۔ رتھ کیا ہے ؟ کیا پہیئے، دھرا، بانس، چھت، لگام رتھ ہیں ؟ کیا یہ سب چیزیں مل کر رتھ بنتی ہے ؟ اور اگر ان چیزوں کو ذہن سے خارج کر دیا جائے تو کیا کوئی ایسی چیز رہ جاتی ہے جسے ہم رتھ کہہ سکتے ہیں ؟

ان تمام سوالوں کے جواب میں بادشاہ نے کہا۔ نہیں

اس پر ناگ سین نے کہا۔ پھر مجھے تو رتھ کہیں دکھائی نہیں دیتی، آپ نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ لیکن بادشاہ کا اس پر اطمینان نہ ہوا۔ اس نے کہا:-

"میں نے کوئی غلط بات نہیں کی۔ رتھ موجود ہے اور اسی پر بیٹھ کر میں آیا ہوں۔ چھت، پہیئے، دھرا، بانس وغیرہ سب چیزیں مل کر رتھ بنتی ہے اور یہی چیزیں وہ نشانات ہیں جن کو دیکھ کر ہر آدمی رتھ کو پہچان سکتا ہے"

ناگ سین نے جواب دیا "بالکل یہی معاملہ ایک انسان کے متعلق ہے۔ انسانی جسم کے مختلف بے شمار اجزا اور حواس اور ذہن وغیرہ مل کر ہی شخص بنتا ہے اور انہی کی بنا پر مجھے ناگ سین کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ گوتم کا مشہور قول ہے کہ جس طرح مختلف چیزوں کے ملنے سے رتھ بنتی ہے اسی طرح سکندھوں سے مل کر ایک شخص کا وجود قائم ہوتا ہے"

بدھ مت میں انسانی وجود کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ (۱) مادی اجزا جو تعداد میں ستائیس ہیں اور جن کو اصطلاحی طور پر "روپ" کہا جاتا ہے (۲) حواس ستّہ یعنی ۵ حواس اور چھٹا ذہن جو حافظہ کا مقام ہے (۳)

تصورات تجریدی جو حواس ستہ کے مقابلے پر چھ ہیں۔ سننے کی حس کے ماتحت مثلاً رنگ یا درخت کے تصورات (۴) قوائے یا قابلیتیں جو تعداد میں ۵۲ ہیں (۵) تعقل یہی انسان کے تمام ممکنہ مادی یا غیر مادی اجزا یا قوتیں ہیں جن میں سے کوئی پائیدار اور مستقل نہیں۔ پہلے جز و یعنی مادی اجزا کی مثال اس جھاگ کی طرح ہے جو پانی پر بہتی ہے اور چند لمحوں سے زیادہ اس کی زندگی نہیں۔ دوسرے جز و یعنی حواس ستہ کی مثال اس بلبلے یا حباب کی سی ہے جو پانی کی سطح پر چند منٹوں کے لئے ابھرتا اور پھر غائب ہو جاتا ہے۔ تیسرا جز و یعنی تصورات تجریدی وہ غیر حقیقی سراب ہے جو سورج کی تپش سے پیدا ہوتا ہے لیکن جس کا اصلی وجود عدم سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ چوتھا گروہ یعنی ذہنی اور اخلاقی رجحانات کیلے کے چھلکوں کی طرح بےحقیقت ہیں۔ آخری گروہ یعنی تعقل محض جادو کا چھلاوہ۔ ان پانچوں میں سے کوئی ایک بھی روح نہیں کہلا سکتا۔ اس لئے روح کا وجود اور عدم مساوی ہے۔

اسی طرح گوتم نے حیات بعد الممات اور خود خدا کے متعلق یہی نقطہ نگاہ پیش کیا یعنی ان چیزوں پر یقین کرنا یا انکار کرنا اخلاقی زندگی کے لئے بالکل غیر ضروری ہے۔ خدا یعنی برہما کے متعلق اس نے ایک مکالمہ میں وہی خصوصیات اور صفات گنوائیں جو ہر توحیدی مذہب نے پیش کی ہیں اور اس کے بعد ایک صوفی درویش کی زبانی اس کے علم کی وسعت کا مذاق اڑایا۔ کائنات کے متعلق چند بنیادی سوالات نے اس کو پریشان کر رکھا تھا۔ اس نے اپنے استادوں سے پوچھا پھر دیوتاؤں سے پوچھا۔ ان سب نے اسے ہدایت کی کہ اس کی تشفی صرف وہ خدائے بزرگ و برتر کر سکتا ہے جو اس کائنات کا خالق ہے، علیم و بصیر ہے، تمام قوتوں کا مالک، تمام صفات حسنہ کا حامل، سب کا رب و حاکم ہے۔ لیکن جب وہ درویش اس کے پاس پہنچا تو وہاں سے بھی اسے وہی جواب ملا جو وہ اس سے پہلے حاصل کر چکا تھا کہ "وہ نہیں جانتا"۔ اس تمثیل سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ گوتم کے نزدیک اخلاقی زندگی کے لئے نہ خدا کی ضرورت ہے نہ انسانی خودی کی۔ اس کے خیال میں موجودہ زندگی اور اس کے روزمرہ کے مسائل کا حل معلوم کرنے کے لئے کسی فلسفیانہ مباحث کی ضرورت نہیں۔ گوتم کے مختلف مکالمات و مباحث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مسائل سے بے اعتنائی کی تین مختلف وجوہات تھیں۔ (۱) ان مابعد الطبیعیاتی مسائل کی بنیاد کسی قطعی شہادت پر مبنی نہیں۔ اس لئے ہر شخص اپنے ذوق کے مطابق ایک نظریہ قائم کرتا ہے۔ ان لوگوں کی مثال ان آدمیوں کی طرح ہے جنہوں نے ہاتھی کے مختلف حصوں کو دیکھ کر ہاتھی کو ستون یا دیوار یا پنکھے کی طرح سمجھا (ب) ایسے مسائل میں انہماک تکمیل انسانیت کے راستے میں رکاوٹ بن جاتا ہے (ج) ان مسائل کے متعلق مختلف نظریات محض افراد کے ذاتی جذبات، امیدوں اور خواہشات کا عکس ہوتے ہیں اور خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ ان کی بنیاد عارضی و وقتی احساسات اور خارجی تجربات پر مبنی ہوتی ہے اور اعلےٰ و برتر حکمت کا اس میں شائبہ بھی نہیں ہوتا۔ اسی آخری دلیل کی بنا پر ایک مکالمہ میں (برہما جالا) گوتم نے ادنیٰ اور اعلیٰ حکمت کی تقسیم بھی پیش کی ہے۔ اس کے خیال میں مختلف قسم کے نظریات کی تائید یا تردید میں منطقی دلائل پیش کرنے سے معاملات کی کنہ

تک پہنچنا ناممکن ہے لیکن ایک صحیح قسم کا مفکر یا حکیم ان معاملات کی حقیقت سے واقف ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ منطق اور عقل کے محدود دائرے سے گذرنے کی سکت رکھتا ہو۔

"اے میرے بھائی، اگر محض منطق کی راہنمائی حاصل ہو تو ان گہرے اور پیچیدہ مسائل کی کنہ تک پہنچنا بہت دشوار ہے۔ لیکن ایک دانا حکیم ان کو سمجھ سکتا ہے۔" گوتم بدھ کی یہی تقسیم قرآن کی زبان میں محکمات اور متشابہات کی تقسیم سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ قرآن کے متعلق خدا کا ارشاد ہے:

منہ ایات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابھات۔۔۔۔ ومایعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون امنابہ۔ (۳: ۷)

اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں: ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔۔۔۔ ان کا حقیقی مفہوم کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور وہ لوگ جو علم میں پختہ کار ہیں اور جو کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔

محکمات جن کو یہاں ام الکتاب کہا گیا ہے، سے مراد دین کے بنیادی اصول ہیں مثلاً عقائد، عبادات، اخلاق، فرائض اور امر و نہی کے احکام۔ متشابہات سے وہی مابعد الطبعی مسائل ہیں جن کی طرف گوتم بدھ نے اشارات کئے ہیں، یعنی کائنات کی حقیقت، اس کا آغاز و انجام، اس میں انسان کی حیثیت اور اس طرح کے دوسرے بنیادی مسائل، چونکہ یہ تمام امور انسانی حواس اور عقل سے ماوراء ہیں اس لئے ان کی وضاحت کے لئے مجبوراً ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں جو انسانی تجربے سے تعلق رکھتے ہوں اور بیان کی اسی مجبوری کے باعث ان حقائق کی صحیح شکل سامنے نہیں آسکتی۔ جہاں کہیں الفاظ کا پردہ اٹھا کر تاویل کی کوشش کی جائے گی، وقتی مصلحتیں اور زمانے کا اقتضاء ان کو ایک خاص نہج پر لے جانے پر مجبور کرے گا۔ اسی لئے گوتم نے لوگوں کو تلقین کی کہ ان مسائل میں الجھ کر فتنوں کا دروازہ مت کھولو کیونکہ اس سے زندگی کے بنیادی اخلاقی مسائل حل نہیں ہونگے۔ قرآن نے بھی اس آیت میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا:

فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویلہ۔

جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں۔

اس جگہ ایک بہت اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ گوتم کی حیثیت اس معاملہ میں کیا تھی؟ ایک حیثیت تو سقراط کی تھی۔ ایک دفعہ اسے القا ہوا کہ سقراط تم دنیا میں عقلمند ترین انسان ہو۔ اس پر وہ سوچنے لگا کہ وہ کیسے عقلمند ہو سکتا ہے جب اسے بہت سی چیزوں کا علم نہیں۔ بہت غور و خوض کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ چونکہ اسے اپنی لاعلمی یا کم علمی کا احساس ہے تو یہی اس کی دانائی ہے حالانکہ لوگوں کی اکثریت جو علم میں بالکل کم مایہ ہوتی ہے اپنے آپ کو عقلمندی

میں یکتائے روزگار سمجھتی ہے ؎

آں کس کہ نداند و بداند کہ بداند　　در جہل مرکب ابد الدہر بماند

کیا گوتم کی خاموشی لاعلمی کا اقرار تھا؟ اس نقطۂ نگاہ کو تسلیم کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اگر اس کے مفسرین مثلاً ناگ ارجن اور ناگ سینا اور ہندو ناقدین کی توجیہ کو تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ گوتم کی مسلّمہ اور مصدقہ رائے یہی تھی کہ نہ خدا ہے نہ موت کے بعد کوئی زندگی، نہ روح اور نہ کوئی سزا و جزا۔ جو کچھ ہے وہ یہی ہر لمحہ تغیر پذیر زندگی جس میں دکھ اور مصیبت کی زیادتی سے تنگ آکر انسان پناہ ڈھونڈنی چاہتا ہے جو ایک خاص قسم کے اخلاقی اصولوں کی پیروی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر اس نظریئے کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ گوتم کی تمام ابتدائی کوششیں، اس کی ریاضت، اس کے قلب پر روشنی کا ظاہر ہونا سب بے کار اور لایعنی چیزیں تھیں جن سے اسے کوئی روحانی فائدہ اور عرفان حاصل نہ ہو سکا۔ جب یہ دعوے کیا جاتا ہے کہ ایک دن اس کے قلب پر نور چمکا جس کی روشنی میں اس نے حقائق عالیہ کا علم حاصل کر لیا تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے دل سے تمام مادی حجابات زائل ہو گئے اور وہ راسخون فی العلم کے زمرہ میں داخل ہو گیا جس کے بعد وہ ہر قسم کے شکوک و شبہات سے بالا ہو کر حق الیقین کی منزل تک جا پہنچا۔ اس تاویل کے بعد اس کی خاموشی کا مقصود صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے زمانہ کے مناظرہ بازوں کے فتنے سے باز رکھنا چاہتا تھا جو لوگوں کو صحیح مسائل سے ہٹا کر محض علمی اور تجریدی مسائل میں اُلجھائے رکھتے تھے۔ جب گوتم نے روشنی کا جلوہ دیکھ لیا تو وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور اس نے تمام مشکلات اور مصائب کا مقابلہ کرنے کا عزم صمیم کر لیا تاکہ وہ اپنی قوم کو ایک اعلیٰ اور برتر زندگی کی طرف راہنمائی کر سکے اور یہ تبھی ممکن تھا جب اسے حقیقت کا عرفان حاصل ہو چکا ہوں۔ اس کی غیر موجودگی میں وہ "بدھ" کہلانے کا مستحق نہیں "بدھ" کا لقب اس بات کی کافی شہادت ہے کہ وہ زندگی کے ان سب حقائق عالیہ کی حقیقت سے پوری طرح خبردار ہو چکا تھا۔ اپنے زمانے کی سوفسطائی ذہنیت سے بچانے کے لئے اس کے پاس اس کے سوائے اور کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ عوام کے سامنے اپنی زبان نہ کھولے اور اسی کی طرف اس نے اپنے عزیز ترین شاگرد آنند کی توجہ دلائی جب اس نے گوتم سے اس کی خاموشی کا سبب پوچھا تھا۔ اسی طرح ایک دن گوتم نے چند گرے ہوئے پتے اٹھا کر ہتھیلی پر رکھے اور آنند سے پوچھا: کیا ان پتّوں کے علاوہ اور پتے بھی ہیں؟ آنند نے کہا:-

خزاں کا موسم ہے اور آج کل ہر جگہ اور ہر طرف ہزاروں کی تعداد میں پتے گر رہے ہیں۔ اس پر گوتم نے کہا "اسی طرح میں نے تمہیں جو کچھ دیا ہے وہ حقیقت کلی کا محض ایک حقیر ترین حصہ ہے۔ سچائیاں انہی پتوں کی طرح لاتعداد ہیں جن کا شمار انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں۔" ناگ سین سے بادشاہ نے پوچھا تھا کہ حکمت

کا مقام کہاں ہے؟ اس نے جواب دیا "کہیں نہیں" بادشاہ نے اس پر کہا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حکمت کوئی چیز نہیں۔

ناگ سینا نے جواب دیا کہ جس طرح ہوا کسی جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے اسی طرح حکمت اور دانائی کسی خاص جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے بشرطیکہ اس کا طالب صادق موجود ہو۔

لیکن اس چیز کو تسلیم کر بھی لیا جائے کہ متشابہات کی بحث بعض دفعہ فتنوں کا دروازہ کھولدیتی ہے تو بھی اس حقیقت سے اغماض نہیں کیا جاسکتا کہ اخلاقی زندگی کا دار و مدار بہت حد تک انہی بنیادی مسائل کی صحیح توضیح پر ہے۔ اگر گوتم کی نگاہ میں تکمیل انسانیت ایک حقیقی مقصد ہے تو کیا یہ تکمیل بغیر منزل کے تعین کے ممکن ہے؟ کائنات کی ابتدا و انتہا، انسانی خودی اور اس کی آزادی، روح کی ابدیت اور ہمیشگی خالق کائنات کا وجود ـــــ یہ سبھی مسائل بلا شک وشبہ انسانی عقل سے ماوراء اور متشابہات میں داخل ہیں، لیکن ان کے تشفی بخش حل کے بغیر انسان بہ حیثیت انسان اخلاق کی دنیا میں ایک صحیح قدم بھی نہیں اٹھا سکتا۔ آپ ہر جگہ اس کا اعلان کرتے رہئے کہ ان مسائل کو مت زیر بحث لایئے لیکن اس کے باوجود انسانی فطرت اس چیز کا ہر لمحہ تقاضا کرتی ہے کہ ان مسائل کو سامنے لایا جائے۔ ان کا قابل حل یا ناقابل حل ہونا ایک بالکل علیحدہ مسئلہ ہے۔ ان کے علاوہ کوئی اخلاقی نظام کسی حالت میں بھی ان مسائل سے دوچار ہوئے بغیر ایک لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتا۔ خود قرآن نے جہاں آیت مذکورہ بالا میں متشابہات کی بحث میں پڑنے کو فتنے کا دروازہ کھولنے کا نام دیا وہیں بے شمار جگہوں پر ان مسائل پر بحث بھی کی ہے کیونکہ اس کے بغیر عملی زندگی میں اخلاق کا چلن تقریباً ناممکن ہوجاتا ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ یہ فیصلہ کرلیں کہ یہ کائنات بغیر کسی خالق کے خودبخود وجود میں آگئی اور انسان اپنے اعمال میں کسی کے سامنے ذمہ دار اور جواب دہ نہیں تو اس حالت میں جو فلسفہ اخلاق تعمیر ہوگا وہ خالص افادیت اور عیش پرستانہ ہوگا۔ اگر آپ یہ یقین کرلیں کہ یہ کائنات بلا مقصد پیدا ہوئی ہے تو آپ کے سامنے قنوطیت ایک منطقی لزوم کے ساتھ آموجود ہوگی۔ اور ایسی حالت میں زندگی سے موت کہیں زیادہ قابل ترجیح ہوگی اور خودکشی ایک مستحسن فعل قرار پائیگا جیسا کہ ہندوستان میں جین مت اور یونان میں رواقیت کے ہاں۔

گوتم نے اپنی تمام کوشش کثرت تک محدود رکھی اور وحدت کی طرف سے بالکل بے اعتنائی برتی۔ نفسیات میں جذبات، احساسات، خارجی تجربات اور داخلی رجحانات ہی سب کچھ ہیں اور اس کثرت میں کوئی مرکزی نقطہ موجود نہیں جو ان کو ایک لڑی میں پرو سکے۔ اخلاقی اور دینی دائرہ عمل میں چند متفرق اعمال ہیں جو بغیر کسی بنیادی مقصد کے ہر انسان سے سرزد ہوتے ہیں یا ہونے چاہئیں۔ معاشرتی حیثیت

سے انسانوں کی کثرت میں کوئی ربط و نظام نہیں جو انہیں کسی اعلیٰ مقصد کے لئے ایک واحد نظام ریاست میں منضبط کر سکے۔ ہر جگہ ہر طرف اور ہر چیز تغیر اور تبدیلی سے دوچار ہے اور اس تغیر کی تہ میں ثبات کا وجود بالکل مفقود ہے۔ غرض بدھ مت محض کثرت کا مدعی ہے اور وحدت کا منکر حالانکہ کثرت اور وحدت علیحدہ علیحدہ محض اعتباری حقیقتیں ہیں۔ کوئی کثرت وحدت کے بغیر اسی طرح نامکمل اور ناقص ہے جس طرح وحدت کثرت کے بغیر۔ نفسیات میں روح کو خارج کرنے سے دین و اخلاق کو خدا سے بے تعلق رکھنے سے اور معاشرتی زندگی میں محض افراد کو مدنظر رکھنے کے باعث بدھ مت میں وہی خرابیاں آموجود ہوئیں جن کو ختم کرنے کے لئے گوتم نے تمام تگ و دو کی تھی۔ یہ ایک بیّن حقیقت ہے اور خود بُدھ مت کی تاریخ بھی اس بات کی کافی شہادت ہے کہ گوتم نے ان معاملات میں سکوت اختیار کر کے جہاں ایک فتنے کا دروازہ بند کیا وہاں ہزاروں اور فتنوں کا دروازہ کھول دیا۔ ایک خدا کے وجود سے انکار یا عدم اقرار سے ہزاروں خدا اور دیوتا آموجود ہوئے۔ وہ اخلاقی نظام جو خدا روح اور حیات ابدی کی نفی پر اس لئے قائم کیا گیا تھا کہ ان کے متعلق انسانی حواس و عقل کوئی قطعی حکم یا فیصلہ نہیں کر سکتے بعد میں خالص توہمات اور تخلیات کے گورکھ دھندوں میں گم ہو گیا اور بتوں کی پوجا اور لایعنی رسوم و عقائد کا ایک مضحکہ خیز مجموعہ بن کے رہ گیا۔

بُدھ مت کے حقائقِ اربعہ

گوتم کی روحانی زندگی کا دوسرا اہم قدم چار نکاتی حقیقت کا اعلان تھا۔ (۱) اس زندگی میں دکھ ہی دکھ ہے (۲) اس دکھ کی ایک وجہ ہے (۳) یہ وجہ دور کی جا سکتی ہے (۴) اس کو دور کرنے کا ایک صحیح راستہ بھی ہے۔

دکھ اور مصیبت کے وجود سے تو کسی کو انکار نہیں لیکن جو نقشہ گوتم نے کھینچا ہے وہ نہ صرف مبالغہ آمیز بلکہ حقیقت سے بہت بعید ہے۔ انسانوں کی پیدائش اور ان کی موت سبھی اس کے نزدیک دکھ اور مصیبت کے آثار ہیں۔ زندگی کے الم ناک پہلو مثلاً بیماری، ذہنی اور جسمانی تکالیف، ظالموں کے ظلم و ستم، قدرتی تباہ کاریاں تو یقیناً انسانی زندگی کے افسوسناک پہلو ہیں۔ لیکن اس سے نتیجہ یہ نکالنا کہ زندگی بہ حیثیت زندگی دکھ کا باعث ہے حالات کی ایک بالکل غلط تعبیر ہے۔ کیا زندگی کی تکلیفوں کے مقابلہ میں سُکھ کی مقدار کم ہے؟ گوتم کے نزدیک اس کا جواب اثبات میں ہے لیکن کیا کوئی ایسا پیمانہ ہے جس سے ان کے صحیح تناسب کا اندازہ ہو سکے؟ انسانیت کا عملی تجربہ اس معاملہ میں یہی ہے کہ دکھ کے باوجود زندگی قابل احترام ہے اور محض وقتی اور عارضی پریشانیوں کے باعث اس سے انکار درحقیقت خود احترام انسانیت کے خلاف ایک افسوسناک فیصلہ ہو گا۔

گوتم کا یہ قنوطی نقطہ نظر صرف بدھ مت تک محدود نہیں۔ خود اُپ نشدوں میں بھی یہی نظریہ موجود ہے۔ اس کا اصلی سبب وہی دوری نظریۂ حیات ہے جو یونان اور ہندوستان کے تمام مفکرین کے ہاں مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق زندگی ایک خطِ مستقیم پر ارتقائی منازل طے نہیں کرتی بلکہ ایک دائرہ کی شکل میں ایک ہی مرکز کے ارد گرد گھومتی ہے اور تمام مظاہر حیات اس چکر میں اس طرح مبتلا ہیں کہ اس سے چھٹکارا پانے کا کوئی امکان نہیں، طوعاً و کرہاً یہ بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس لئے اس کا لازمی نتیجہ قنوطیت ہے۔ اگر زندگی کی پریشانیوں سے تنگ آکر کوئی خودکشی بھی کرلے جیسا کہ جین مت نے تجویز کیا تھا تب بھی وہ اس دوری گردش سے نجات نہیں حاصل کرسکتا کیونکہ وہ پھر اسی کائنات میں اسی یا کسی دوسری شکل میں آموجود ہوگا۔ نہ پیدائش کا کوئی مقصد ہے، نہ کائنات کا اور نہ کوئی انجام۔ ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والا چکر ہے اور جو کوئی اس میں پھنس گیا اس کے لئے کوئی راہ نجات نہیں۔ اس کے برعکس اسلام کے نزدیک کائنات کی کوئی چیز بلامقصد نہیں۔ انسان کا اس دنیا میں پیدا ہونا، زندگی بسر کرنا اور مرنا سبھی کائنات کے خالق کے ایک تعمیری پروگرام کے مطابق ظہور پذیر ہوتا ہے۔ قرآن نے یہ کہہ کر کہ موت کے بعد اس موجودہ زندگی میں دوبارہ واپس آنے کا کوئی امکان نہیں دوری نظریۂ حیات کے قنوطی مضمرات کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کردیا اور اس طرح وہ بنیادی وجہ جس نے اُپ نشد کے مفکرین اور گوتم کو حیاتِ انسانی کے دکھوں کو اجاگر کرنے پر مجبور کیا ہمیشہ کے لئے ختم کردی۔ جب انسان کی پیدائش بلامقصد نہیں، اگر زندگی کے مختصر دور میں اس کو بعض دفعہ مصیبتوں اور تکلیفوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اگر ایک مدّت معینہ کے بعد اس دورِ حیات سے گزر کر ایک نئے دور میں داخل ہونا ہے اور یہ سب کچھ ایک بنیادی مقصد کے حصول کی خاطر ہے تو اس میں رونے، چیخنے، پکارنے اور واویلہ کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اگر انسان اس مقصد کو کرہاً نہیں بلکہ طوعاً آزادی اور شعوری طور پر اپنالے تو اس کائنات میں تمام دکھوں اور تکلیفوں کا سدِاوا ہوسکتا ہے۔

وان استغفروا ربکم توبوا الیہ یمتعکم متاعاً حسناً الیٰ اجل مسمی (۱۱-۳)	اور اگر تم اپنے رب سے معافی چاہو اور اس کی طرف پلٹ آؤ تو وہ ایک مدّت تک تم کو اچھا سامان زندگی دے گا۔
یاقوم استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ یرسل السماء علیکم مدراراً ویزدکم قوۃ الیٰ قوتکم۔ (۱۱-۵۲)	اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو پھر اس کی طرف پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دہانے کھول دیگا اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید قوت کا اضافہ کرے گا۔

اس طرح سورۂ نمل میں آتا ہے:

من عمل صالحاً من ذکر او انثیٰ وھو مومن فلنحیینہ حیاۃً طیبہ۔	جو شخص بھی ایمان کے ساتھ نیک عمل کرے گا، خواہ مرد ہو یا عورت ہم اس کو پاکیزہ زندگی بسر کرائیں گے۔

اس کے علاوہ قرآن مجید میں بار بار اس کا ذکر ہے کہ صالحین کے لئے کسی قسم کا رنج و غم نہیں۔

الا ان اولیآء اللہ لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون ۔ الذین اٰمنوا وکانوا یتقون۔ لھم البشرٰی فی الحیٰوۃ الدنیا وفی الاٰخرۃ ۔ (۱۰: ۶۲-۶۴)

سنو جو اللہ کے دوست ہیں، جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقوٰے کا رویّہ اختیار کیا، ان کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں دُنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں اُن کے لئے بشارت ہی بشارت ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ دُکھ اور تکلیف کا وجود تو ضرور ہے لیکن جب کائنات کا ایک صحیح نظریہ سامنے ہو، خالق کائنات پر یقین محکم ہو، اس کے اخلاقی قوانین کو عملاً زندگی میں جاری و ساری کر دیا جائے تو اس چند روزہ زندگی ہی میں حُزن و ملال کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں موت بھی جو گوتم کے نزدیک ایک بے معنی مصیبت و ابتلا ہے، جس سے بچنے کے لئے اس نے کئی مختلف راستے اور طریقے سوچے، ایک بامعنی واقعہ میں تبدیل ہو جاتی ہے چنانچہ مولانا روم نے زندگی کے ارتقائی نقطۂ نگاہ سے یہ بات صاف کہہ دی کہ جب ہر موت کے بعد میں اپنی پہلی منزل سے برتر اور اعلیٰ منزل میں داخل ہُوا تو موت سے آخر کیوں ڈروں ؟ کیا میرے پچھلے تجربات اس بات کی شہادت نہیں دیتے کہ مرنے کے بعد جب میں دوبارہ زندہ اُٹھوں گا تو موجودہ حالت سے بہتر حالت میں اپنے آپ کو پاؤں گا؟ ؎

از جمادی مُردم و نامی شدم — وز نما مُردم بہ حیواں سرزدم

مُردم از حیوانی و آدم شدم — پس چہ ترسم؟ کے ز مردن کم شوم؟ (دفترسوم)

آپ نشدوں میں بار بار اس چیز کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ دنیا کی یہ زندگی چونکہ چند روزہ ہے۔ اس لئے اس میں دل لگانا دکھوں کا باعث ہوگا اور سکھ صرف خدائے مطلق سے لو لگانے میں ہے۔ ان کے نزدیک دنیا محض دارالعذاب ہے۔ اسی نظریہ کو بدھمت نے بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیا اور اس پر فلسفہ کا ایک عجیب و غریب تانا بانا تیار کر کے زندگی کا ایک خالص منفیانہ نظریہ پیش کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت مطلقہ وہی خدائے بزرگ و برتر ہے۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح بھی مستنبط نہیں ہوتا کہ یہ دنیا، چونکہ ناپائدار ہے اس لئے قابل ترک۔ یہ دنیا دارالعذاب نہیں بلکہ دارالامتحان ہے جہاں انسان کو اختیار دیا گیا ہے اور اسے عقل کی قوتیں دے کر پوری آزادی دی گئی ہے کہ وہ خیر کے راستہ پر گامزن ہو یا شر کے طریقہ پر۔ یہ دنیا ترک کرنے کے لئے نہیں بلکہ انسان کی تمام قوتوں کو استعمال کرنے اور خیر کے کاموں میں سبقت کرنے کے لئے ہے۔ اگر وہ خیر کا راستہ اختیار کریگا تو خدا اس کا شریک کار اور مددگار ہوگا۔ دنیا کی ناپائداری کو سامنے رکھ کر قنوطیت کا راگ چھیڑنا عقل انسانی اور خالق کائنات کی تضحیک سے کم نہیں۔

بُدھمت میں دکھ کی مندرجہ ذیل وجوہات بیان کی جاتی ہیں :-

(۱) **جہالت** ۔ احساس خودی جو تمام برائیوں کی جڑ ہے جہالت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ خودی ہی ہے جو انسان کو اس عارضی و ناپائیدار زندگی میں دلچسپی لینے پر مجبور کرتی ہے اور صحیح علم سے روکتی ہے۔ ہم ہر لمحہ صرف اپنی ذاتی بقا کے لئے کوشاں رہتے ہیں ——— حالانکہ تمام زندگی شر ہے اور خواہش اس شر کی محرک۔ انسان دکھ اٹھاتے

ہیں۔ صرف اس لئے کہ وہ زندہ ہیں اور زندہ رہنا چاہتے ہیں اور زندگی کی یہ نہ مٹنے والی تڑپ اور تمنا ہی درحقیقت تمام دکھوں کا باعث ہے۔ جہالت کی یہ انتہا ہے کہ ان تمام مصیبتوں کے باوجود ہم انسان زندگی سے اس طرح چمٹے ہوئے ہیں۔

(۲) سنسکار یعنی قوت ارادی۔ ایک شخص موجودہ زندگی میں جب امیر و غریب کا تفاوت دیکھتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ امیری کی زندگی اسکی موجودہ زندگی سے بہتر ہے۔ ایسی حالت میں وہ اپنی قوتِ ارادی سے یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ آئندہ جنم میں ایک امیرانہ زندگی گزارے گا چنانچہ اس کی قوت ارادی اس کی آئندہ زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے اور وہ پیدائش اور موت کے چکر سے نجات پانے کی بجائے اس چکر میں پھر مبتلا ہو جاتا ہے۔

(۳) شعور جس سے مختلف چیزیں اور اشخاص متمیز ہوتے ہیں۔ موت کے وقت سب چیزیں ختم ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ شعور باقی رہتا ہے جو نئے وجود اور نئی زندگی کا تسلسل قائم رکھتا ہے۔ اگر کسی طرح شعور کو اظہار کے لئے کوئی مساوی جسم میسر نہ آئے تو یہ ختم ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ہی سلسلہ پیدائش و موت اور دکھ کی وجہ منقطع ہو جائے گی۔

گوتم نے کہا۔ آنند اگر شعور کسی جسم میں داخل نہ ہو سکے تو کیا نام اور روپ یعنی تشخص اور خودی کا بھی وجود ہوگا؟

"نہیں"

"اگر شعور جسم میں داخل ہو کر نکل آئے تو کیا نام اور روپ کا وجود ہوگا؟"

"نہیں"

"اگر بچپن ہی میں شعور گم ہو جائے تو کیا بچے میں نام اور روپ پیدا ہوگا؟"

"نہیں"

"آنند اگر شعور کو نام اور مادی جسم میسر نہ آئے تو کیا پھر پیدائش، بڑھاپا اور موت جو دکھوں کے اصلی باعث ہیں دنیا میں ظاہر ہونگے؟"

"نہیں"

(۴) خواہش یا تمنا جو انسان کو اس مادی ماحول کی دلچسپیوں میں پھنسائے رکھتی ہے اور جس کے باعث موت اور زندگی کا خوفناک چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔

اس تمام بیان میں جو مختلف کتابوں میں مختلف تفصیلات کے ساتھ موجود ہے۔ گوتم نے کسی خاص اصول کو مد نظر نہیں رکھا۔ ان سب کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ احساس خودی ہی تمام بیماریوں اور دکھوں کی جڑ ہے اگر

جہالت کی جگہ صحیح علم ہو تو یہ سب سلسلہ ختم ہو جائے۔

اس عالمگیر اودیا یعنی جہالت کو آپ نشدوں اور بدھ مت میں ایک مابعدالطبیعی اصول کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ اسے شکتی یعنی قوت کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو تخلیق اور آواگون کے چکر کی بنیادی وجہ ہے۔ گوتم نے اسی جہالت کو دور کرنے کے لئے اپنا نظام اخلاق ترتیب دیا تھا۔

اس اخلاق کی بنیاد آٹھ اصولوں پر ہے (۱) صحیح عقیدہ یا تصور۔ انسانی نفس اور کائنات کے متعلق جب تک صحیح نظریہ موجود نہ ہو اعمال کی درستی ممکن نہیں۔

(۲) صحیح مقاصد یا ارادہ۔ جب تک کوئی انسان جہالت سے بچنے اور نجات کے راستے پر چلنے کے لئے قوی ارادہ نہ کرے تب تک اس سے کوئی نیکی کا عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا کو ترک کرے جذبات اور خواہشات پر قابو پائے اور تمام انسانوں کے لئے ہمدردی کا جذبہ رکھے۔

(۳) صحیح گفتار۔ جھوٹ، چغلی، سخت و ترش کلامی، بے کار باتوں سے پرہیز کرے۔

(۴) صحیح اعمال۔ گوتم نے گرہستیوں کے لئے مندرجہ ذیل اعمال کو ضروری قرار دیا:۔

(۱) کسی جاندار کو ضائع نہ کیا جائے۔ (ب) کسی ایسی چیز کو لینے کی کوشش نہ کی جائے جو اس کی نہ ہو۔ (ج) جھوٹ بولنا منع ہے۔ (د) کوئی نشہ آور چیز استعمال نہ کی جائے۔ (ہ) زنا ایک بدترین فعل ہے جس سے بچنا ایک لازمی چیز ہے۔ (و) رات کو زیادہ کھانا مناسب نہیں (ز) خوشبو استعمال کرنا برا ہے۔ (ح) ہر آدمی کو چاہئے کہ زمین پر بوریا بچھا کر سوئے

گوتم کے نزدیک مذہبی رسوم، قربانیاں، عبادتیں وغیرہ سب بے معنی چیزیں ہیں

"اگنی دیوتا کے سامنے سو سال تک سر جھکانے سے کہیں بہتر ہے کہ تم ایک پرہیزگار شخص کی صحبت میں بیٹھو"

ایک دفعہ ایک برہمن نے گوتم سے پوچھا کہ کیا اس مقدس دریا میں نہانے سے گناہ دھل جائینگے۔ گوتم نے جواب دیا: "ایک گنہگار اس دریا میں ایک نہیں ہزار بار غوطہ لگائے اس کے گناہوں کے داغ کبھی نہیں صاف ہونگے۔ اگر تم تمام جانداروں سے مہربانی سے پیش آؤ، دل سے کدورت اور میل نکال دو، جھوٹ نہ بولو اور دوسروں کے حقوق کی نگہداشت کرو تو اے برہمن تم اس جگہ پانی میں غوطہ لگا لو تب بھی ٹھیک ہے۔ ہر پانی پاک اور پوتر ہے"۔ اگر کسی شخص کے دل سے جہالت دور نہیں ہوئی تو اس کی فاقہ کشی، سر منڈانا، ٹاٹ لباس پہننا، قربانیاں اور مندر کے پجاریوں کو نذریں نذرانے دینا سب بے کار ہے۔

(۵) صحیح کمائی۔ جائز اور ناجائز ذرائع آمدنی کی تمیز قائم کر کے گوتم نے لوگوں میں ایک صحت مندانہ اخلاقی نقطہ نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کی۔

(۶) صحیح کوشش اور ہمت (۷) صحیح نقطہ نگاہ (۸) صحیح اطمینان و سکون۔ یہ تینوں باتیں انسان کی [illegible]

اصلاح کے لئے ضروری ہیں۔ اگر داخلی محرکات موجود نہ ہوں تو محض بیرونی کوششوں سے کوئی خاطرخواہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے کہ کسی وقت انسان کے ذہن میں غلط خیالات ہیجان پیدا کرنا شروع کر دیں تو اس وقت اگر وہ کوشش اور ہمت سے کام نہ لے تو اسکی تمام محنت رائگاں ہو سکتی ہے۔ اسی انسانی کمزوری سے بچانے کے لئے گوتم نے مسلسل کوشش اور ہمت کی طرف خاص توجہ دلائی۔ اس سلسلے میں ہر قسم کے تکبر اور غرور سے محفوظ رہنے کی تلقین بھی کی گئی ہے۔ دھرم کی بنیاد ذہن پر ہے اور دھرم کی عملی پیروی سے صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔" اس سلسلے میں اس نے حواس کی تربیت پر بھی مناسب زور دیا۔ ایک دفعہ ایک آدمی آیا جو کسی سادھو کا شاگرد تھا۔ گوتم نے اس سے پوچھا کہ تمہارا گرو تمہیں کیسی تربیت دیتا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ اس تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی کی آنکھیں دیکھنا بند کر دیتی ہیں اور کان کچھ نہیں سن سکتے۔ یہ سن کر گوتم نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اندھے اور بہرے صحیح طور پر تربیت یافتہ ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم دیکھیں اور سنیں لیکن پھر بھی ہم سے لغزش نہ ہو۔ آخری منزل دھیان ہے جس سے قلب میں اطمینان اور سکون میسر آتا ہے۔ بدھمت میں یہی عبادت کا بدل ہے۔

قرآنی اخلاق کی بنیاد دو چیزوں پر ہے :- ایمان اور عمل صالح۔ ایمان کا مطلب وہی ہے جو بدھمت میں صحیح عقیدہ کا ہے لیکن قرآن کی اصطلاح میں ایمان سے مراد خدا، رسولوں اور آخرت پر یقین کرنا ہے لیکن بدھمت میں ان میں سے کسی کی بھی گنجائش نہیں۔ البتہ عمل صالح کا سارا حصہ اس میں موجود ہے۔

بدھمت میں صوفیانہ اخلاق کی طرح ترک دنیا پر بہت زیادہ توجہ کی گئی ہے اس لئے لازمی طور پر معاشرے کی اصلاح کی بجائے صرف انفرادی فلاح وبہبودی پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گوتم نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر مبالغہ آمیز تپسیا اور ریاضت سے بچنے کی تاکید کی لیکن چونکہ اس کے نزدیک نجات کا حصول ترک دنیا اور ترک لذات سے ہی حاصل ہو سکتا ہے اس لئے لامحالہ بدھمت میں ریاضت کی انتہائی شکلیں پھر پیدا ہو گئیں۔ گوتم نے خود اس افراط وتفریط سے بچ کر درمیانی راستے کی تلقین کی تھی۔ ایک مجلس میں اس نے اپنے ایک پیرو سے پوچھا

"کیا کبھی جنگ میں تمہیں تیر لگا ہے"؟

"ہاں"

"کیا تم نے زخم کو دھویا۔ مرہم لگائی اور پھر اس پر پٹی باندھی؟"

"ہاں"

"کیا تمہیں اپنے زخم سے محبت تھی؟"

"نہیں"

بالکل اسی طرح راہب اپنے جسم سے محبت نہیں کرتا۔ لیکن محبت نہ کرتے ہوئے بھی وہ اپنے جسم کا اتنا خیال رکھتا ہے تاکہ اس کی روحانی زندگی میں ترقی ہو۔

گوتم کے اس نظام اخلاق کا سارا زور صرف افراد کی اخلاقی اصلاح تھا۔ اس کا تعلق معاشرے سے بالکل نہ تھا۔ اسی لئے ناقدین کا خیال ہے کہ گوتم کو ہندو معاشرے کا مصلح کہنا کسی طرح بھی صحیح نہیں کیونکہ اس کی ساری تعلیم کا محور فرد کی اندرونی اصلاح تھا۔ اہم سوال یہ ہے کہ کیا اشخاص کی انفرادی اصلاح سے وہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے جو گوتم کے پیش نظر تھا؟ فرض کیجئے کہ ایک معاشرے میں چند سو آدمی اس بلند مقصد کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے چند سالوں کی کوشش سے وہ ذہنی اور قلبی حالت پیدا کر لی جس کا بدھمت مطالبہ کرتا ہے۔ کیا اس اقلیت کے کمال اخلاق سے اس دنیا میں دکھ، بیماری، بڑھاپا اور دیگر مصائب ختم ہو جائینگے جن کے انسداد کے لئے گوتم نے کئی سالوں تک اپنی جان کی بازی لگائی تھی؟ حقیقت صرف یہی ہے کہ دنیا کے فتنہ و فساد کا انسداد محض انفرادی اصلاح سے ممکن نہیں۔ آپ بہترین سے بہترین اخلاقی اصول وضع کر دیجئے لیکن جب تک آپ کے پاس ان اصولوں کی بنا پر کوئی معاشرہ تعمیر نہیں ہوتا ان سے متوقع فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ اندرونی اور انفرادی اصلاح کی بلاریب بہت ضرورت ہے لیکن جب تک خارجی ماحول یعنی نظام حکومت اور اس کے باعث نظام معیشت اور معاشرت میں مناسب ردوبدل نہ کیا جائے تب تک کسی پائدار اصلاح کی کوئی توقع نہیں۔ مشرقی مذاہب نے بالعموم وہ طریقہ اختیار کیا جو گوتم کے ہاں موجود ہے یعنی معاشرہ کی برائیوں کو روکنے یا ختم کرنے کے لئے محض افراد کی اندرونی اصلاح۔ اس کے برعکس مغرب نے محض خارجی عوامل کی درستی پر زور دیا۔ اسی خارجیت پسندی کے باعث ہر قسم کے آرام و آسائش اور مادی ترقی کے باوجود مغربی انسان روحانی سکون حاصل نہ کر سکا اور داخلیت کے باعث مشرق میں باوجود روحانی ترقیوں کے معاشرتی اور مادی ترقی کی طرف کوئی قدم نہ اٹھ سکا۔ جب تک اخلاقی اصولوں پر عملی زندگی بسر کرنے کے لئے کوئی قوت قاہرہ (ریاست کی شکل میں) موجود نہ ہو تو اس سے کبھی وہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا جو گوتم کے پیش نظر تھا۔ اسلام ہی ایک ایسا دین ہے جس نے ایک طرف اخلاقی قوانین وضع کئے انسان کی انفرادی اصلاح کے داخلی محرکات مہیا کئے اور دوسری طرف ان قوانین کو عملی شکل دینے کے لئے ایک ریاست کی بنا ڈالی جس کے لئے قوت قاہرہ کا وجود ناگزیر ہے۔ مغرب میں بدھ مت کی مقبولیت کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ وہ اپنی فطرت اور نوعیت کے لحاظ سے عیسائیت سے مشابہ ہے اور یہ دونوں اس معاملہ میں تصوف سے جس کی روح یہ ہے کہ معاشرہ میں خواہ کتنے ہی ظلم ہو رہے ہوں ایک پرہیزگار آدمی کا یہ فرض نہیں کہ وہ لوگوں کو ظلم سے روکے اور اس کی جگہ عدل کو مروّج کرے بلکہ وہ اس ناپائدار اور غلیظ دنیا سے علیحدہ ہو کر اپنی انفرادی اصلاح میں مشغول رہے۔ لیکن کیا ایسے نظام اخلاق کی کوئی پائدار افادیت ہو سکتی ہے؟ آپ خوشی سے کہتے رہئے کہ کسی جاندار کو ہلاک کرنا ظلم ہے، آپ حکم دے دیں کہ ظلم کے جواب میں بھی

احسان کرنا چاہیے، اگر کوئی سختی کرے تو اس سے نرمی برتی جائے۔ یہ اصول تو اپنی جگہ اچھے ہونگے لیکن کیا ان پر عمل کرنے سے کوئی فرد معاشرے سے ظلم و فساد دور کر سکتا ہے؟ دنیا کی تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ جب تک کوئی ریاست ان اصولوں پر قائم نہ ہو تب تک دنیا سے فتنہ و فساد ختم نہیں ہو سکتے۔ اسی حقیقت کبریٰ کی طرف مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں اشارہ ہے:-

وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (۲ : ۱۹۱)   قتل برا ہے مگر فتنہ اس سے بھی برا ہے۔

یہ فتنہ جس کو دور کرنے کے لئے قتل نفس تک کو بھی روا رکھا گیا ہے وہی خارجی ماحول کا ظلم و فساد ہے جس کے خلاف نہ عیسائیت نے نہ بدھ مت نے اور نہ تصوف نے کبھی آواز اٹھائی۔ بہترین افراد جنہوں نے اپنی تمام زندگی میں نیکی اور بھلائی کی خاطر بدی اور شر کا بے خوف مقابلہ کیا اور ایک لمحہ کے لئے انہوں نے ہتھیار نہ ڈالے وہی اپنے ارد گرد چاروں طرف فتنہ و فساد، ظلم و بے رحمی کا چلن دیکھتے تھے لیکن زبان نہ ہلاتے تھے۔ یہ تضاد آخر کس چیز کا غماز ہے؟ درحقیقت ان کا بنیادی نظریہ حیات و کائنات ہی غلط تھا ان کے خیال میں یہ زندگی بے معنی ہے، یہ کائنات بے حقیقت اور انسان محض سراب اور اس لئے اس قسم کی کوئی کوشش تضیع اوقات۔ اس کے مقابلے میں اسلام نے صاف صاف اعلان کیا کہ یہ سب چیزیں اپنی قدر و قیمت رکھتی ہیں اور ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ جہاں وہ انفرادی اصلاح کی کوشش کرے وہیں خارجی ماحول کی اصلاح بھی اس کا اتنا ہی ضروری فرض ہے۔ آخری اور حقیقی فلاح ان دونوں کوششوں کے جمع کرنے پر منحصر ہے۔

جناب محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام اور اجتماعی ملکیت

اجتماعی ملکیت کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر کے متعلق بیحد غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں مسلمانوں کا جو طبقہ اشتراکیت سے متاثر ہے وہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اسلام روسی اشتراکیت کی طرح انفرادی ملکیت کو قطعاً ناجائز قرار دیتا ہے اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کو وہ فنی، معاشی اور انتظامی وسائل میسر ہوتے جو اس زمانہ کی حکومتوں کو حاصل ہیں تو وہ انفرادی ملکیت کو بالکل ختم کر دینے سے دریغ نہ کرتے۔ یہ ان لوگوں کا قیاس محض ہے جس کے لئے وہ کوئی سند یا دلیل نہیں پیش کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف ایک انتہا پسند گروہ اتنی شدومد سے انفرادی ملکیت کی حمایت کر رہا ہے کہ لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ انفرادی ملکیت بھی روزہ نماز اور حج و زکوٰۃ کی طرح ارکانِ اسلام میں داخل ہے اور اگر ملکیت کے ذاتی اور خانگی حق کو کوئی صدمہ پہونچے گا تو خدانخواستہ اسلام بھی اس کے ساتھ ڈوب جائے گا۔ یہ دونوں گروہ افراط و تفریط میں مبتلا ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے زمانہ میں انفرادی اور اجتماعی ملکیت کے مسائل اس صورت میں نہیں پیش آئے تھے جس میں یہ مسائل آج کل ظاہر ہو رہے ہیں۔ اس لئے اسلام نے نفیاً یا اثباتاً ان کے متعلق کوئی صاف اور صریح حکم نہیں دیا ہے اور ملت کو آزادی دیدی ہے کہ وہ اسلام کے عمومی مزاج کا لحاظ کرکے، حالات اور وقت کے مطابق جیسا چاہے عمل کرے۔ البتہ اسلام کے مطالعہ سے یہ بات بخوبی ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ انسان کی انفرادی اور شخصی آزادی قائم رکھنا چاہتا ہے اور ان میں فکر و عمل کی حریّت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے وہ غیر ضروری جکڑ بندیوں کو خواہ کسی دائرہ میں ہوں ناپسند کرتا ہے۔ اور انسانوں پر صرف اتنے ہی قیود عائد کرتا ہے جو تمدّنی اور معاشی زندگی کے لئے بالکل ناگزیر ہوں۔ چنانچہ خود قرآن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی غرض یہ بیان کی گئی ہے کہ آپ انسانوں کو ان بیجا پابندیوں اور غیر ضروری قواعد اور قوانین کی بندشوں سے آزاد کرانے تشریف لائے ہیں جو انہوں نے مصنوعی طور سے اپنے اوپر لگا رکھے ہیں۔ ایسا دین کسی ایسے نظام معاشی کو روا نہیں رکھ سکتا ہے جس میں تمام انسانوں کو اسٹیٹ کا غلام بنا دیا جائے اور ان کے وسائل رزق ان کے ہاتھوں سے لے کر ایک اجتماعی ادارہ کے تفویض کر دئے جائیں۔ یہ صحیح ہے کہ انسان اپنی انفرادی آزادی اور حقوقِ ملکیت کا غلط استعمال بھی کر سکتا ہے اور انفرادی ملکیت کے قیام میں اس خطرہ کی بڑی گنجائش ہے لیکن انسان کو حیوانیت کے مرتبہ سے بلند کرکے اور اپنے آزاد اختیار کے مطابق عمل کرنے کی آزادی

دے کر خود خالقِ کائنات نے یہ خطرہ مول لیا ہے ورنہ اگر وہ چاہتا تو انسان کو بھی دوسرے موجودات کی طرح مجبور و مضطر بنا دیتا۔ اس کے علاوہ دنیا میں انفرادی آزادی کا قیام ارتقائے شخصیت کے لئے بے حد ضروری ہے۔ اور چونکہ کمیونسٹ نظام میں انسان کے انفرادی حقوق کو جو ذاتی ملکیت کی بنیاد ہی پر قائم رہ سکتے ہیں بالکل سلب کر لیا گیا ہے اس لئے ایسے معاشرہ میں ارتقائے شخصی کے امکانات بہت محدود ہیں۔ اسلام اس کے برخلاف انفرادی آزادی اور ارتقائے شخصیت کے زیادہ سے زیادہ مواقع بہم پہونچانا چاہتا ہے اور انفرادی حقوق پر اسی صورت میں ہاتھ ڈالتا ہے جب ان کے غلط استعمال سے دوسرے افراد انسانی کی مساوی آزادی متاثر ہو یا ان کی شخصیت کے ارتقاء میں موانع پیدا ہوں۔ ان تمام اسباب کی بنا پر اسلام نے ذاتی ملکیت کے بنیادی حق کو تسلیم کیا ہے اور اس حق کو وہ زیادہ سے زیادہ وسیع دائرہ میں محفوظ رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے باوجود اس نے ذاتی ملکیت کے حق کو لامحدود نہیں قرار دیا ہے اور معاشرہ کے حقوق کی حفاظت کے لئے ذاتی ملکیت پر بعض پابندیاں بھی لگائی ہیں۔ ان پابندیوں اور تحدیدات کا دائرہ کتنا وسیع ہو سکتا ہے جو اسلام نے انفرادی حقِ ملکیت پر عائد کی ہیں اس کا دارومدار انسان کے اپنے رویّہ اور طرزِ عمل پر ہے جس سوسائٹی میں لوگوں کی اکثریت ذاتی ملکیت کے حق کو غلط طور پر استعمال کرتی ہے اور اس غلط استعمال کی وجہ سے دوسرے افراد کے یکساں حقوق کو صدمہ پہونچتا ہے یا ان پر ظلم ہونے لگتا ہے وہاں لازماً انفرادی ملکیت کا دائرہ محدود کرنا ہوگا۔ البتہ جہاں انسان اخلاقی احساس سے اتنا بیگانہ نہ ہوا ہو کہ وہ انفرادی ملکیت کے حق سے ناجائز فائدہ اٹھانے لگے وہاں انفرادی ملکیت کا دائرہ نسبتاً وسیع ہوگا۔ اس طرح اسلام میں انفرادی ملکیت کی آزادی اور تحدید کا دارومدار وقت کے حالات و مقتضیات اور انسان کے اخلاقی احساسات کی نشوونما پر ہے۔ وہ نہ کمیونسٹوں کی طرح اجتماعی ملکیت کے اصول کو ابدی۔ ناقابلِ تغیر۔ اٹ اور جزوِ دین سمجھتا ہے نہ ہی بعض اسلامی جماعتوں کی طرح انفرادی ملکیت کو دین کا بنیادی رکن خیال کرتا ہے جس کا توڑنا عمارتِ دین کو ڈھا دینے کے برابر ہو۔ اسلام ایک طرح کا درمیانی راستہ تجویز کرتا ہے جس میں حالات و مصالح کے اقتضا کے لحاظ سے انفرادی ملکیت کے دائرہ کو وسیع یا تنگ کیا جا سکے۔ اس کے نقطۂ نظر سے نہ تو افراد کی ذاتی ملکیت کا حق لامحدود ہے اور نہ اسٹیٹ کا حق تحدید ملکیت لامحدود ہے۔

اس بنیادی نکتہ کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ اسلام نے اجتماعی ملکیت کو کن حدود میں جائز رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک مشہور حدیث تو وہ ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ آگ۔ چارہ اور پانی میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں۔ الناس شرکاء فی الماء والکلاء والنار۔ لیکن ان تینوں کے علاوہ بعض اور چیزیں بھی ہیں جن کو انفرادی ملکیت قرار دینے سے نقصانِ عام کا اندیشہ ہے۔ ان اشیاء کے بارے میں فقہاء نے

لکھا ہے:

ملک احد بالاحتجا ملک منه فضاق على الناس فان اخذ العوض عنه اغلاه فخرج عن المواضع الذى وضعته الله من تعميم ذوى الحوائج من غير كلفة۔ (المغنی)

اگر احاطہ بندی کرکے کوئی اس کا مالک ہو جائے تو لوگوں کو اس سے روکے گا اور عوام ضیق اور تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حق تعالٰے نے جس غرض کے لئے اس چیز کو جو مقام عطا فرمایا ہے وہ چیز اس سے ہٹ جائے گی اور عام لوگوں کی ضروریات بغیر تکلیف کے پوری نہوں گی۔

علامہ ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حسب ذیل چیزوں کا ذکر کیا ہے جنہیں اجتماعی ملکیت قرار دیا جا سکتا ہے:

المعادن الظاهرة وهى التى يوصل ما فيها من غير مؤنه ينتابها الناس و ينتفعون بها كالملح والماء والكبريت والقير والمومياء والنفت والكحل والياقوت ومقاطع الطين واشباه ذلك۔

ظاہری معادن، ان کو کہتے ہیں جن تک بغیر کسی محنت اور مشقّت کے رسائی حاصل ہو سکے۔ لوگوں کی آمد و رفت کا سلسلہ ان پر جاری ہو اور لوگ ان سے نفع اٹھاتے ہوں مثلاً نمک گندھک ڈانبر مومیائی مٹی کا تیل یا سرمہ اور یاقوت۔

علامہ لکھتے ہیں کہ اسلامی نقطہ نظر سے ان چیزوں کو اجتماعی ملکیّت قرار دیا جا سکتا ہے:

لا تملك بالاحياء ولا يجوز اقطاعها من الناس ولا احتجار ها دون المسلمين لان فيه ضرربه بالمسلمين وتضيقاً عليهم۔

نہ آباد کرنے اور نہ حکومت سے جاگیر ملنے کی وجہ سے ان چیزوں کا کوئی مالک ہو سکتا ہے اور نہ جائز ہے کہ عام مسلمانوں پر اس سے استفادہ کی راہ بند کردی جائے۔ کیونکہ اس سے مسلمانوں کو نقصان پہونچے گا اور ان پر تنگی ہوگی۔

ظاہری معادن کے علاوہ بعض فقہانے اجتماعی ملکیت کے سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ:

ليس للامام ان يقطع مالا غنى المسلمين عنه يعنى اذا كانت اجمته او غيضته او بحو يشربون منه او محلته لاهل بلدٍ فليس للامام ان يقطع ذٰلك۔

ایسی چیزیں جن سے عموماً مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتے ہیں یعنی ان کی عام ضرورت ہو تو حکومت کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی خاص آدمی کو انہیں بطور جاگیر دیدے۔ مثلاً آبی نیستان ہو یا جنگل ہو یا دریا ہو جس سے پانی پیتے ہیں یا نمک بنانے کی جگہ ہو جائز نہ ہوگا کہ امام کسی کو یہ چیزیں جاگیر میں دیدے۔

اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے ظاہری معادن کو جو سطح زمین کے قریب ہوں اجتماعی ملکیت قرار

دینے کا فتوےٰ دیا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

لاشک ان المعدن الظاھر الذی لایحتاج الی کثیر عمل اقطاعہ لواحد من المسلمین اضرار وتضییقاً علیھم۔	کوئی شک نہیں کہ ظاہری معادن جس کے لئے کثیر سرمایہ کی ضرورت نہیں ہے انہیں ایک مسلمان کی ملکیت میں دیدینا عام مسلمانوں کے لئے تنگی کا باعث ہوگا۔

ان تمام اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اہل الرائے طبقہ کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ انفرادی ملکیت ایسی اشیاء پر تسلیم نہیں کی جا سکتی ہے جو عام ضروریات سے متعلق ہوں اور جنہیں افراد کی ملکیت میں دیدینے سے آبادی کے ایک کثیر حصّہ کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ یہ اصول معدنی اشیاء سے بطور خاص متعلق ہے۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اسلامی عہد میں معدنی اشیاء کی اہمیّت اجتماعی نقطۂ نظر سے اتنی زیادہ نہیں تھی جتنی آج کل ہے اور اس زمانہ میں بہت سی چیزیں مثلاً پٹرول وغیرہ سے عوام کی ضروریات متعلق نہیں ہوتی تھیں۔ اس لئے موجودہ زمانہ میں اجتماعی ملکیت کا دائرہ اس سے زیادہ وسیع ہوگا جتنا فقہاء اور علماء کی آرا کے لحاظ سے ہونا چاہیئے تھا۔

جہاں تک معادن کا تعلق ہے ہمیں اس بارے میں ایک حدیث بھی ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خطرہ محسوس ہؤا کہ اگر معدنیات پر ذاتی ملکیّت کا اصول قائم ہوگیا، تو اس سے عام مسلمانوں کو نقصان پہونچے گا۔ چنانچہ مجمع الزوائد جلد ۴ میں حسب ذیل روایت ملتی ہے :

عن رجل من بنی سلیم عن جدہ ان اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بفضة فقال ھذہ من معدن لنا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم سیکون معادن یحضوھا شرار الناس۔	بنی سلیم کا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے چاندی کا ایک ٹکڑا پیش کرکے کہا کہ یہ ہماری کان کا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ ایک وقت آئے گا جب معادن پر شریر لوگ قابض ہو جائیں گے۔

اس سلسلہ میں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اسلامی عہد میں معادن پر انفرادی ملکیت قائم ہوجانے سے اتنے شدید نقصانات کا اندیشہ نہیں تھا جتنا آج کل ہے۔ کیونکہ اس زمانہ میں کانوں کی صرف اس پیداوار سے استفادہ کیا جاسکتا تھا جو سطح سے قریب ہوتی تھی۔ اس وقت ایسے ترقی یافتہ آلات و مشینیں موجود نہیں تھیں جن سے معادن کی گہرائیوں تک پہنچ کر ان کی دولت باہر نکالی جا سکتی۔ آج کل کے ترقی یافتہ صنعتی دَور میں یہ عمل آسان ہے اس لئے یہ بات بالکل یقینی ہے کہ اگر سونے چاندی یا لوہے اور فولاد وغیرہ کی کانوں کو افراد کی ملکیت میں دے دیا جائے تو وہ اس سے نہ صرف

بے اندازہ دولت پیدا کرلیں گے بلکہ حکومت کو تکنیک، زر اور دفاعی کاموں میں اس اجارہ داری کے باعث بے انتہا دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ آج کل کی حکومتوں کو جس پیمانہ پر دفاعی تیاریاں کرنی پڑتی ہیں ان کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ وہ تمام معدنیات اسٹیٹ کی ملکیت میں آجائیں جو براہِ راست دفاعی سرگرمیوں سے متعلق ہیں۔ ایسی اشیاء کو انفرادی ملکیّت میں چھوڑ دینے سے جنگ کی صورت میں بڑے زبردست نقصانات اور خطرات کا اندیشہ ہے۔ غرضکہ جملہ امور کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ دعوےٰ کیا جا سکتا ہے کہ ملک کی تمام معدنی دولت اسلامی اصولوں کی رُو سے اجتماعی ملکیّت کے دائرہ میں آتی ہے۔ اور یہ کہنا صریحاً غلط ہے کہ اسلام میں اجتماعی ملکیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جو لوگ اسلامی نقطۂ نظر سے اجتماعی ملکیت کو بالکل ناجائز قرار دیتے ہیں انہیں اپنے مقدمات کی بنا پر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ریل۔ ڈاک اور تار وغیرہ کے انتظامات بھی اسٹیٹ کے قبضہ میں نہیں ہونا چاہئیں۔ کیونکہ یہ تمام چیزیں اجتماعی ملکیت کی تعریف میں آتی ہیں اور ان کا انتظام دوسرے طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً بعض ملکوں میں کچھ زمانہ پہلے ڈاک۔ تار اور بجلی کی بہم رسانی کا انتظام بھی خانگی کمپنیوں کے ہاتھ میں تھا۔ اگر اجتماعی ملکیت اصولِ اسلام کی رُو سے بالکل ناجائز ہے تو ان امور کے انتظام کو پھر سے افراد کے سپرد کر دینا پڑیگا۔

اجتماعی ملکیت کے مخالفین کی ایک آخری دلیل یہ ہے کہ اسلامی نظام کے تحت خدا پرستی کی تعلیم اور اخلاقی اقدار کی اشاعت سے انسانوں کی تمدّنی اور معاشرتی روش میں اتنا زبردست انقلاب پیدا کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بعد پھر انفرادی ملکیّت کے ناجائز اور غلط استعمال کا خطرہ ناپید ہو جائے گا۔ اور لوگ اپنے حقوق ملکیّت کو اس طرح کام میں لائیں گے جس سے سوسائٹی کو نقصان کی جگہ نفع پہنچے گا۔ ہم یہ مانتے ہیں کہ اگر خدا کی حاکمیت اور آخرت کی زندگی کا عقیدہ انسانی اعمال کا محرک بن جائے تو اس سے ان کی سیرت میں ایک بڑا انقلاب پیدا ہو جائے گا لیکن انسانی اخلاق کی یہ ترقی اور فضیلت جس طرح انفرادی ملکیت کے اصول کو کامیاب بنا سکتی ہے اسی طرح اجتماعی ملکیت کے نظام کو بھی درست حالت میں رکھ سکتی ہے۔ جس نظام کے کارکن اللہ تعالےٰ کی فرمانروائی اور آخرت کی جزا و سزا پر ایمان رکھتے ہوں وہ یقیناً ان خرابیوں اور ناانصافیوں سے پاک ہوگا جن سے آج اہلِ دنیا تنگ نظر آتے ہیں۔ لیکن سیرت کی یہ پاکیزگی اور خدا ترسی کی یہ روح دونوں نظامات میں پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ انفرادی ملکیّت کے تحت تو خدا پرستی کی تعلیم و تربیت مطلوبہ نتائج پیدا کریگی۔ لیکن اجتماعی ملکیّت کے نظام میں یہی تعلیم و تربیّت اُلٹے اثرات کا موجب بن جائے گی۔ اس لئے انفرادی ملکیّت اور اجتماعی ملکیت کے اصولوں کا مقابلہ کرتے ہوئے ہمیں اخلاقی اقدار اور مذہبی تعلیم و تربیت کے اثرات سے قطع نظر کرنا پڑیگا

کیونکہ یہ تعلیم و تربیت دونوں نظامات میں یکساں نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ اس کے علاوہ جس طرح ہم کمیونزم کے اس دعوے کی تردید کرتے ہیں کہ محض اجتماعی ملکیت کے قیام سے انسانی اخلاق و سیرت کے سانچے بدل جائیں گے یا خانگی ملکیت کی منسوخی کے ساتھ ہی تمام آدمی فرشتہ بن جائیں گے اور خود غرضی، نفع پرستی اور دیگر رذائل اخلاق کا وجود دُنیا سے مٹ جائے گا اسی طرح ہم یہ کہنے پر بھی مجبور ہیں کہ اللہ تعالےٰ کی حاکمیت اور آخرت کا عقیدہ تمام انسانوں پر یکساں شدّت کے ساتھ کارفرما نہیں ہوسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انسانوں کی ایک کثیر تعداد کو اس عقیدہ سے ٹھیک سیرت بنایا جاسکتا ہے لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ معاشرہ کا ہر فرد ایمان و یقین کے اس درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے جہاں اس کے اندر سے خود غرضی اور نفس پرستی کے جذبات یکسر مفقود ہو جائیں۔ اس لئے یہ توقع کرنا صحیح نہیں ہے کہ اسلامی تعلیم و تربیت کا وسیع پیمانہ پر انتظام کر لینے کے بعد سوسائٹی کا کوئی شخص انفرادی ملکیّت کے حق کا ناجائز استعمال نہیں کریگا البتہ یہ صحیح ہے کہ جو معاشرہ اسلامی عقیدۂ توحید و آخرت کی روح سے معمور ہو گا وہ کمیونسٹ نظام کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ خیر اور انصاف پیدا کرے گا۔

سید جعفر شاہ پھلواروی

اسلامی قانونِ وراثت

عائلی کمیشن کی رپورٹ میں یتیم پوتے کو حصہ دلوانے کی سفارش کی گئی تھی۔ سوالنامے میں اس سوال کے متضاد جواب آئے تھے اور دونوں طرف دلائل دئے گئے تھے۔ ہم نے صرف اسی ایک جزئی مسئلے پر غور کرنے کی بجائے پورے قانونِ وراثت پر غور کیا تو علمائے فرائض کی بیان کردہ تصریحات و تعبیرات میں کئی جگہ شکوک پیدا ہوئے۔ اس لئے مناسب معلوم ہُوا کہ اس پورے مسئلہ وراثت پر اپنا فہم پیش کر دیا جائے۔ جو لوگ سنجیدگی سے ہماری غلطیوں سے آگاہ کریں گے ہم ان کے شکرگزار ہوں گے۔

۱۔ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین۔

اللہ تعالیٰ تمہاری اولاد کے متعلق یہ وصیت فرماتا ہے کہ مرد کے لئے دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے۔

۲۔ فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترک ج

لیکن اگر (ورثہ) عورتیں (بیٹیاں) ہی ہوں تو ان کے لئے ترکے کی دو تہائی ہے (یعنی $\frac{2}{3}$)

۳۔ وان کانت واحدۃ فلھا النصف۔

اور اگر ایک ہی (بیٹی) ہو تو اس کے لئے نصف (یعنی $\frac{1}{2}$) ہے۔

۴۔ ولابویہ لکل واحد منھما السدس مما ترک ان کان لہ ولد۔

اور میّت کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا ($\frac{1}{6}$) ترکہ ہے بشرطیکہ میّت کے کوئی اولاد بھی ہو۔

۵۔ فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث ج

لیکن اگر میّت کی کوئی اولاد نہ ہو اور وارث صرف والدین ہوں تو ماں کے لئے تیسرا ($\frac{1}{3}$) ہے۔

۶۔ فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین ط اباؤکم وابناؤکم لا تدرون ایھم اقرب لکم نفعا فریضۃ من اللہ ان اللہ کان علیما حکیما ہ

لیکن اگر (والدین کے ساتھ) کوئی بہن بھائی بھی ہو تو ماں کے لئے چھٹا ($\frac{1}{6}$) ہے وصیت یا قرض ادا کرنے کے بعد

۷۔ ولکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد ج

اور تمہاری بیویاں جو کچھ چھوڑیں تمہارے لئے اس کا آدھا ($\frac{1}{2}$) ہے بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو۔

۸۔ فان کان لھن ولد فلکم الربع مما ترکن من بعد وصیۃ یوصین بھا او دین۔
لیکن اگر ان بیویوں کے کوئی اولاد بھی ہو تو تمہارے لئے ان کے ترکے کی چوتھائی (¼) ہے۔

۹۔ ولھن الربع مما ترکتم ان لم یکن لکم ولد ج
اور بیویوں کے لئے تمہارے ترکے کی چوتھائی (¼) ہے بشرطیکہ تمہاری کوئی اولاد نہ ہو۔

۱۰۔ فان کان لکم ولد فلھن الثمن مما ترکتم من بعد وصیۃ توصون بھا او دین۔
لیکن اگر تمہاری کوئی اولاد بھی ہو تو ان (بیویوں) کے لئے تمہارے ترکے میں آٹھواں (⅛) ہے۔

۱۱۔ وان کان رجل یورث کللۃ او امراۃ ولہ اخ او اخت فلکل واحد منھما السدس۔
اور اگر مورث (میت) خواہ وہ مرد ہو یا عورت کلالہ (لاولد) ہو اور اس کے (وارث) ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو انمیں سے ہر ایک کے لئے چھٹا (⅙) ہے (بشرطیکہ والدین یا صرف باپ موجود ہوں)

۱۲۔ فان کانوا اکثر من ذلک فھم شرکاء فی الثلث من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین غیر مضار وصیۃ من اللہ واللہ علیم حلیم۔
لیکن اگر (بھائی یا بہن) اس سے زیادہ ہوں تو وہ سب تہائی (⅓) میں شریک ہونگے.....

۱۳۔ یستفتونک ط قل اللہ یفتیکم فی الکللۃ ان امرؤ ھلک لیس لہ ولد ولہ اخت فلھا نصف ما ترک۔
اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو۔ اور صرف ایک بہن ہو تو اس کے لئے ترکے کا نصف (½) ہے (بشرطیکہ ماں باپ نہ ہوں)

۱۴۔ وھو یرثھا ان لم یکن لھا ولد ط
اور بھائی اپنی بہن کا کلی وارث ہوگا اگر اس بہن کے کوئی اولاد نہ ہو (بشرطیکہ ماں یا باپ بھی نہ ہو)

۱۵۔ فان کانتا اثنتین فلھما الثلثن مما ترک ط
لیکن اگر (میت کی بہنیں) دو ہوں تو ان کے لئے ترکے میں دو تہائی (⅔) ہے۔

۱۶۔ وان کانوا اخوۃ رجالا ونساء فللذکر مثل حظ الانثیین یبین اللہ لکم ان تضلوا واللہ بکل شیء علیم۔
اور اگر وارث بھائی بہن (دونوں) ہوں تو مرد کے لئے دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے۔

یہ کل تین آیات ہیں جن کے کوزے میں اصولِ وراثت کا پورا سمندر سمو دیا ہے۔ آیتیں تو تین ہیں لیکن احکام کے لحاظ سے اس کے سولہ ٹکڑے جن پر ہم نے نمبر درج کر دئیے ہیں۔ حوالہ دیتے وقت جب ہم آیہ نمبر فلاں کہیں تو اس سے ان ہی ٹکڑوں کے نمبر سمجھئے۔ ہم نے سہولت کے لئے ایسا کیا ہے۔ ورنہ دراصل آیت وہی ہے جو قرآنی آیت ہے۔

کچھ ضروری باتیں - قرآنی قانونِ وراثت کو سمجھنے کے لئے چند باتیں پیشِ نظر رکھئے :-

(الف) قرآن نے جن لوگوں کے حصّے مقرر فرما دیئے ہیں۔ ان کو ذوی الفروض یا اصحاب فرائض کہتے ہیں اور اصحابِ فرض سے بچا ہوا جن لوگوں کو ملتا ہے ان کو عَصَبَہ کہتے ہیں۔

(ب) عَصَبَہ کی حیثیت میزبان جیسی ہوتی ہے اور اصحابِ فرض مہمان ہوتے ہیں۔ اگر مہمان کوئی نہ ہو تو میزبان سارا کھائے گا۔ اور اگر مہمان ہوں تو پہلے ان کو کھلائے گا۔ جو بچے گا خود کھائے گا اور اگر کچھ نہ بچے تو بھی شکر ادا کرے گا غرض ترکۂ میّت کا اصلی مالک میزبان ہی ہے۔ اور اسی میں سے اللہ تعالٰے نے مہمانوں (اصحابِ فرائض) کے حصّے معین فرما دیئے ہیں۔ یہ حصّے مختلف حالتوں میں مختلف ہوتے ہیں۔

(ج) قرآن نے بعض حق داروں کا ذکر تو کیا ہے۔ لیکن اسی جگہ ان کے حصّے نہیں بیان کئے جس کی تین وجہیں ہیں

۱۔ یا تو اشارۃ النص سے ان کا حصّہ صاف نکل آتا ہے۔ مثلاً بیٹے کا (جب کہ اور کوئی دوسرا وارث نہ ہو) کوئی حصّہ نہیں بتاتا مگر آیہ ۱۱ اور آیہ ۱ کو ملا لیجئے تو اس کا حصّہ صاف نکل آتا ہے۔ یعنی ایک بیٹی کا حصّہ نصف ($\frac{1}{2}$) ہے اور مرد کا حصّہ عورت کا دُگنا ہوتا ہے۔ لہذا بیٹے کا حصّہ کُل ترکہ ہوا۔

۲۔ یا ان حق داروں کا حصّہ اوپر بیان ہو چکا ہوتا ہے۔ مثلاً آیہ ۱۱ والدین کا حصّہ بتایا گیا ہے لیکن اولاد کا ذکر ہونے کے باوجود اولاد کا حصّہ اس لئے نہیں بتایا گیا ہے۔ کہ اوپر کی تینوں آیات میں اولاد کے حصّوں کا ذکر ہو چکا ہے۔

۳۔ یا ان کے حصّوں کا ذکر آگے آنے والا ہوتا ہے۔ مثلاً ۱۱ میں اخوۃ (بھائی بہن) کا ذکر ہے لیکن ان کا حصّہ اس لئے نہیں بتایا گیا کہ آگے آیات ۱۱ سے ۱۲ تک ان ہی کے حصّوں کا ذکر ہے۔

(د) نسبی ورثاء میں اصلی عصبات مرد ہوتے ہیں اور اصحابِ فرائض عورتیں۔ لیکن بعض اوقات بعض اصحاب فرض بھی عَصَبَہ کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً بیٹیاں اور بہنیں ہوں تو بہنیں عصبہ بن کر باقی حصّہ لے لیتی ہیں۔

(ھ) عصبہ دو طرح کے ہوتے ہیں کلّی اور جزئی۔ ہم جہاں کلّی کہیں وہاں اس سے وہ عصبہ مراد ہوں گے جو اپنا معیّنہ حصّہ نہیں پاتے بلکہ دوسروں کی طرح حصّے دار ہوتے ہیں۔ مثلاً دو بیٹیوں کا حصّہ دو تہائی ($\frac{2}{3}$) ہوتا ہے (اصحابِ فرض ہونے کی حیثیت سے) لیکن اگر ساتھ ایک بیٹا بھی ہو تو (ہر بیٹی عصبہ ہو جائے گی، اور) ترکہ چار حصّوں میں تقسیم ہوگا۔ اور ہر بیٹی کو کل ترکے کا چوتھائی ($\frac{1}{4}$) ملے گا۔ یوں سمجھئے کہ اگر بارہ سو روپے ہوں، اور بیٹیاں صرف دو ہوں تو ہر ایک کو چار چار سو روپے ملیں گے۔ لیکن اگر ایک بیٹا بھی ساتھ ہو تو یہ روپے چار حصّوں میں تقسیم ہوں گے اور ہر بیٹی کو (بحیثیت عصبہ کلّی ہونے کے) تین تین سَو ملیں گے۔ اس صورت میں بیٹی عَصَبَہ تو ہے۔ لیکن بچا ہوا مال نہیں لیتی۔ بلکہ کل مال میں شریک ہوتی ہے۔ لہذا عَصَبَہ کلّی ہوئی۔ جہاں ہم عصبہ جزئی بولیں وہاں اس سے وہ مراد ہوگا جو تقسیم میں شریک نہیں ہوتا بلکہ دوسرے حق داروں کو دے کر جو کچھ بچتا ہے وہی لیتا ہے۔ مثلاً دو لڑکیاں (یا دو پوتیاں) ہوں اور ایک (یا زیادہ)

بہن ہو تو لڑکیوں کو صاحبِ فرض ہونے کی حیثیت سے دو تہائی (⅔) ملے گی اور بہن (یا بہنیں) بحیثیت عصبہ کے باقی ایک تہائی (⅓) لیں گی۔ اسی طرح ایک لڑکی اور ایک ایک بھائی بہن ہوں تو لڑکی کو نصف (½) اور بھائی کو ثلث (⅓) اور بہن کو سدس (⅙) ملے گا۔

(و) بعض لوگوں کی دونوں حیثیتیں بھی ہوتی ہیں یعنی ایک جہت سے وہ صاحبِ فرض ہوتے ہیں اور دوسری حیثیت سے عصبہ ہوتے ہیں اور اپنی ان دونوں حیثیتوں سے حصّہ لیتے ہیں۔ مثلاً ورثہ میں باپ اور ایک بیٹی ہے تو بیٹی کو آدھا (½) ملے گا۔ اور باقی نصف میں چھٹا (⅙) تو باپ صاحبِ فرض ہونے کی حیثیت سے لے گا اور باقی (یعنی ⅓) عصبہ ہونے کی جہت سے لے گا۔

(ز) نسبی ورثاء میں سب سے زیادہ حقدار اولاد پھر والدین پھر اطراف (بھائی بہن) ہیں اور سببی میں زوجین۔

(ح) قریب وارث کی موجودگی بعید وارث پر اور بعید کی موجودگی قریب پر اثرانداز ہوتی ہے۔ خواہ محروم کرکے ہو، یا منقوص کرکے۔ ہم محروم کا لفظ اس کے لئے بولیں گے جسے کچھ بھی نہ ملے اور منقوص سے مراد وہ ہوگا جو محروم تو نہ ہو مگر اس کے حصّے میں کمی آجائے۔

(ط) اگر اولاد اور والدین نہ ہوں تو اطراف کی حیثیت بالکل اولاد جیسی ہوگی۔ فرض کیجئے ایک مرنے والے کے ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو مطابق آیہ ۴/۱۱ دو تہائی (⅔) بیٹے کو اور ایک تہائی بیٹی کو ملے گی۔ اور اگر وارث صرف ایک بھائی اور ایک بہن ہو تو (مطابق آیہ ۴/۱۷۶) ان کا بھی یہی حصّہ ہوگا۔

(ی) یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اولاد کی موجودگی میں جو پوزیشن والدین کی ہوتی ہے۔ وہی پوزیشن والدین کی موجودگی میں بھائی بہن کی ہوگی اسے ذہن میں رکھئے۔

(ک) للذکر مثل حظ الانثیین کا اصول صرف اولاد میں نہیں بلکہ ہر جگہ مرد عورت میں کارفرما ہے والدین میں بھی اطراف (بھائی بہن) میں بھی حتیٰ کہ (مطابق آیہ ۴/۷ تا ۴/۱۲) زوجین میں بھی[51]۔

(ل) آیہ ۴/۱۷۶ میں جو اخوۃ رجالاً ونساء فللذکر مثل حظ الانثیین ہے۔ وہاں اخوہ سے یہ مقصد نہیں کہ لازماً دو دو بھائی بہن ہوں۔ اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہو جب بھی للذکر مثل حظ الانثیین کا حکم اسی طرح باقی رہے گا۔ اخوہ جمع کا صیغہ ہے لیکن اس کی جمعیت ایسی ہی ہے جیسے حرّمت علیکم امھٰتکم وبنٰتکم واخواتکم میں سارے صیغے جمع کے ہیں۔ لیکن ایک ام (ماں)، ایک بنت (بیٹی)، اور ایک اخت (بہن)، کا بھی وہی حکم ہے جو بہت سی امہات و بنات و اخوات کا ہے۔ حدیث "اجعلوا الاخوات مع البنات عصبۃ"[52] میں بھی سب کے

---

[51] ایسا کیوں ہے اس کی وجہ آخر میں درج ہے۔
[52] یعنی بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ بنا لیا کرو۔

نزدیک اخوۃ اور بنات کی جمعیت جنس کے لئے ہے پس آیہ ۱۶ میں جو اخوۃ ہے اس میں بھی کم از کم دو کی قید[1] خلاف محاورۂ عرب ہے۔ اگر کم از کم دو کی قید ضروری ہوتی تو فان کن نساء فوق اثنتین (آیہ ۲) اور فان کانتا اثنتین (آیہ ۱۵) کی طرح یہاں بھی اثنتین یا فوق اثنتین کی قید ہوتی۔ اسے بھی اچھی طرح ذہن میں رکھئے۔

کچھ پیش کردہ خاکے کے متعلق۔ اب قرآنی تقسیم کا خاکہ ملاحظہ فرمائیے اور آیات کے پیش کردہ نمبروں سے مضمون کو مطابق کرتے جائیے۔ یہ خاکہ حتی الامکان اس طرح بنایا گیا ہے کہ آیات کی قرآنی ترتیب قائم رہے۔ یعنی پہلے آیہ ۱ پھر ۲ پھر ۳ وَصُلُهُمْ جَزَاً سببی ورثہ یعنی زوجین کا خاکہ الگ بنانے کی وجہ سے آیہ ۷ تا ۱۰ کی ترتیب الگ کرنی پڑی ہے۔ اور دوسری جگہ ۱۳ کے بعد مجبوراً ۱۵ ہے۔ اس کے بعد ۱۴ آیا ہے۔ اگر آپ اس خاکہ کو شروع سے پڑھیں تو پوری عبارت متعلقہ آیات کا تشریحی ترجمہ معلوم ہوگی۔ خاکے کے چار حصے ہیں۔ پہلا اولاد کا۔ دوسرا والدین کا۔ تیسرا اطراف یعنی بھائی بہن کا اور چوتھا زوجین کا۔

ایک اور ضروری بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اصلی نسبی وارث وہی ہیں جو قرآن میں بالترتیب مذکور ہیں یعنی اولاد والدین اور اطراف۔ ہم نے خاکے بھی انہی کے دئیے ہیں۔ فطری ترتیب بھی یہی ہے۔ ان کے رہتے ہوئے کوئی بعید شخص وارث نہیں ہوسکتا۔ اب رہے دوسرے ورثہ مثلاً[1] اولاد کی اولاد یعنی پوتے پوتیاں، نواسے نواسیاں (دانِ سفل) یا[2] والدین کے والدین یعنی دادا، دادی۔ نانا، نانی (دانِ علا) یا[3] اور اوپر کے اطراف یعنی دادا، پڑدادا (وان علا) کی اولاد یا[4] اطرافِ قریب کی اولاد یعنی بھتیجے بھتیجیاں اور بھانجے بھانجیاں (دان سفل) یا[5] اطراف میں حقیقی کے سوا پدری (علاتی)، و مادری —— (اخیافی) اطراف وغیرہم تو ان سبھوں کا کوئی حصّہ قرآن میں معیّن نہیں۔ ان کے لئے قیاس صحیح مطلوب ہے اور وہ موجود ہے یعنی الاقرب فالاقرب۔ اور ان کی بیش بہا راہ نمائی روایات اور قیاس صحابہ وائمہ سے ہوتی ہے جن کے اختلافات قرآنی روشنی سے بآسانی دور ہوسکتے ہیں۔ الاقرب فالاقرب کا اصول یوں سمجھئے کہ اگر فرزند نہ ہوں تو پوتے اس کی جگہ لیں گے۔ بیٹیاں نہ ہوں تو پوتیاں وہی حصّہ لیں گی۔ باپ نہ ہو تو دادا اُس کی جگہ آجائے گا۔ اطراف (دوسرے لفظوں میں والدین کی اولاد) نہ ہوں تو دادا کی اولاد یعنی چچا یا ان کے فرزند اُن کی جگہ لے لیں گے۔ عینی (حقیقی) بھائی بہن نہ ہوں تو علاتی (پدری)۔ وہ بھی نہ ہوں تو اخیافی (مادری) بھائی بہن ان کے قائم مقام ہوں گے۔ وقس علیٰ ذٰلک البواقی۔

ہماری مختلف راہ۔ پیش کردہ خاکوں میں پانچ مقامات ہیں جہاں ہم نے عام علمائے فرائض سے اختلاف کیا ہے:

---

[1] جیسا کہ عام علمائے فرائض کہتے ہیں۔

ایک اخوۃ کے معنی۔
دوسرے اِخوَۃ کا حصّہ۔
تیسرے آیہ ۱۱ کی تفسیر۔
چوتھے کلالہ کے معنی۔
پانچویں فہم شرکاء فی الثلث (آیہ ۱۲) کی تفسیر۔ ان کی تفصیل خاکہ کے آخر میں آئے گی۔ اب خاکہ ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ میّت کے وارثوں میں اگر صرف اولاد ہے تو

اگر بیٹے بیٹی دونوں ہوں تو مرد کو دو عورتوں کے برابر (آیہ ۱)
اور اگر صرف بیٹی ہو تو دو یا زیادہ ہوں تو ان کو ⅔ (آیہ ۲)
اور صرف ایک ہو تو اسے ½ (آیہ ۳)
اور صرف بیٹا ہو تو کل ترکہ (آیہ ۳ + ۱)

۲۔ اگر وارث میّت کے اصول یعنی باپ یا ماں ہوں تو

اگر میّت کی اولاد بھی ہو تو ماں باپ میں ہر ایک کو ⅙ (آیہ ۴)
اور اگر میّت کی کوئی اولاد نہ ہو تو اگر اخوہ یعنی بھائی یا بہن نہ ہو تو ماں کو ⅓ (آیہ ۵)
اور باپ کو ⅔ (آیہ ۵ + ۱)
اور اخوہ بھی ہوں تو ماں کو ⅙ (آیہ ۶)
اور باپ کو ⅚ (آیہ ۶ + ۱)

۳۔ اگر وارث میّت کے اطراف یعنی بھائی بہن ہوں تو

اگر باپ یا ماں بھی ہو تو اگر بھائی یا بہن صرف ایک ہو تو ہر ایک کو ⅙ (آیہ ۱۱)
اور اگر زیادہ ہوں تو سب کو ⅓ (آیہ ۱۲)
اور اگر باپ یا ماں نہ ہو تو اگر صرف بہن ہو تو اگر ایک ہو تو ½ (آیہ ۱۳)
اور اگر زیادہ ہوں تو سب کو ⅔ (آیہ ۱۵)
اور اگر فقط بھائی ہو تو کل ترکہ (آیہ ۱۴)
اور اگر بھائی بہن دونوں ہوں تو مرد کو دو عورتوں کے برابر (آیہ ۱۶)

۴ - اگر میّت کا زوج

خاوند ہو تو اگر لاولد مرحومہ کا خاوند ہو تو $\frac{1}{2}$ (آیہ ۸)

اور اگر اولاد والی مرحومہ کا خاوند ہو تو $\frac{1}{4}$ (آیہ ۹)

اور بیوی بیوی ہو تو اگر لاولد خاوند کی بیوی ہو تو $\frac{1}{4}$ (آیہ ۱۰)

اور اگر اولاد والے خاوند کی بیوی ہو تو $\frac{1}{8}$ (آیہ ۱۱)

علمائے فرائض سے ہمارا اختلاف - اگر آپ پیش کردہ خاکوں پر نظر ڈالیں تو آپ کو پانچ مقامات ایسے ملیں گے۔ جہاں عام علمائے فرائض سے مختلف راہ اختیار کی گئی ہے :

(۱) اخوہ کے معنی عام طور پر "کم از کم دو بھائی" لئے گئے ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں یہ صحیح نہیں جیساکہ ہم (ل) میں بیان کر چکے ہیں یہاں اعادے کی ضرورت نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایک بھائی بلکہ ایک بہن پر بھی اخوہ کا اطلاق ہو (ل) کو پھر دیکھ لیجئے۔

(۲) اگر ورثہ میں والدین اور دو بھائی ہوں تو علمائے فرائض کے نزدیک تقسیم یوں ہوگی :

ماں کو $\frac{1}{6}$ باپ کو $\frac{5}{6}$ اور دونوں حقیقی بھائی محروم ہوں گے۔

گویا دو بھائیوں کا وجود محض اس لئے ہے کہ ماں کے $\frac{1}{3}$ کو نصف یعنی $\frac{1}{6}$ کر دینگے۔ لیکن خود کچھ نہیں پائیں گے بلکہ ماں کو نقصان پہنچا کر باپ کو فائدہ پہنچائیں گے۔ یا یوں کہئے کہ باپ کا وجود بھائیوں کو محروم کر دے گا اور یہ دونوں بھائی مل کر ماں کو منقوص کر دیں گے۔ یعنی باپ پر تو ان کا قابو چل نہ سکا لہذا اپنی محرومی کا بدلہ ماں کو نقصان اور باپ کو فائدہ پہنچا کر لیں گے۔ ہمارے نزدیک یہ تقسیم درست نہیں۔ صحیح تقسیم یوں ہوں گی:

ماں کو $\frac{1}{6}$ (مطابق آیہ ۷) دونوں بھائیوں کو $\frac{1}{3}$ (مطابق آیہ ۱۲) اور باپ کو باقی $\frac{1}{2}$ (جس میں $\frac{1}{6}$ تو مطابق آیہ ۷ اور باقی $\frac{1}{3}$ بحیثیت عصبہ)۔

تشریح (د) میں گزر چکی ہے۔ غرض اخوہ محروم نہیں ہوں گے۔ اولاد کی موجودگی میں تو (جب کہ والدین بھی موجود ہوں) اخوہ یقیناً محروم ہونگے۔ لیکن جب اولاد موجود نہ ہو اور والدین موجود ہوں تو اخوہ کی وہی پوزیشن ہوگی جو اولاد کی موجودگی میں باپ کی ہوتی ہے۔ جیساکہ ہم (ی) میں واضح کر چکے ہیں اُسے پھر دیکھ لیجئے۔

(۳) آیہ ۱۱ میں اخٌ او اختٌ کے معنی عام طور پر اخیافی یعنی مادری بہن بھائی لئے گئے ہیں۔ حالاں کہ یہ حقیقی بہن بھائی کے لئے ہے۔ پدری یا مادری اخوہ صرف اس صورت میں وارث ہوسکتے ہیں جب کہ عینی و حقیقی یعنی سگے اخوہ نہ ہوں۔ آیہ ۶ کے بعد آیہ ۷ تا ۱۰ میں بطور جملہ معترضہ سببی وارثوں یعنی زوجین کا ذکر آگیا اُس کے بعد وہی نسبی وارثوں کا ذکر چل پڑا ہے۔ اولاد اور والدین کا ذکر تو اوپر ہو چکا اور ان کے حصّے بھی بتا دیئے گئے۔ ۷ میں

اخوہ کا ذکر تو آگیا تھا لیکن ان کا حصّہ نہیں بتایا گیا تھا۔ یہاں آیہ ۱۱ و ۱۲ میں ان کا حصّہ بھی بیان کر دیا گیا۔ اولاد نہ ہونے کی شکل میں اخوہ کی دو ہی حالتیں ہو سکتی تھیں۔ ایک اصول (یعنی احد الوالدین) کی موجودگی دوسرے اصول کی غیر موجودگی۔ پہلے آیہ ۱۱ و ۱۲ میں اوّل صورت کو بیان کیا گیا ہے۔ اور پھر ۱۳ تا ۱۶ میں دوسری صورت کو واضح کیا گیا ہے۔ اس کی ترتیب اور حصّے کی بالکل وہی شکل ہے جو اولاد کی موجودگی میں اصول کی گذر چکی ہے۔ یعنی پہلے آیہ ۲ میں اولاد کی موجودگی میں والدین کا حصّہ بتایا پھر ۵ میں اولاد کی غیر موجودگی میں ان کا حصّہ بیان کیا۔ پھر دیکھئے والدین کا جو حصّہ اولاد کی غیر موجودگی میں بیان ہوا ہے وہی حصّہ اور ان ہی الفاظ سے ۱۱ میں اخوہ کا والدین کی موجودگی میں بیان کیا گیا ہے۔ ۲ کے الفاظ یہ ہیں۔ ولا بویہ لکل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد۔ اور ۱۱ کے الفاظ یہ ہیں۔ وان كان رجل يورث كللة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس دونوں مقامات کے حصّے اور الفاظ ایک ہی ہیں: فلكل واحد منهما السدس۔

ان باتوں کے علاوہ اخ او اخت کے معنی مادری بھائی بہن لے لینے میں کئی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً:

(ا) اضافہ فی القرآن کا بلا ضرورت تکلّف بلکہ گناہ بے لذّت من امّ یا لامّ کا لفظ ساتھ نازل فرما دینا اللہ تعالیٰ کیلئے کیا مشکل تھا؟ بعض مفسروں نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ فلاں قرأت میں لامّ یا من امّ بھی موجود ہے۔

(ب) اگر ایک عورت کے ورثا میں شوہر، ماں، دو مادری بھائی اور دو حقیقی بھائی ہوں تو ہمارے علمائے فرائض کے نزدیک تقسیم یوں ہوگی:

شوہر ½، ماں ⅙، دونوں مادری بھائی ⅓ لیں گے۔ اور دونوں حقیقی بھائی محروم ہو جائیں گے۔ ذرا سوچئے کہ مادری بھائی تو ماں سے بھی دوگنا پا لیتے ہیں۔ اور عینی بھائی (ماں کا حصّہ کم کرنے کے باوجود) قطعی محروم ہو جاتے ہیں حالاں کہ ہمارے نزدیک صحیح اصول یہ ہے کہ ⅓ بجائے مادری بھائیوں کے سگے بھائیوں کو ملنا چاہئے ورنہ الاقرب فالاقرب کا اصول ختم ہو جاتا ہے۔ ہمارے علمائے فرائض چچا کی موجودگی میں یتیم پوتے کو صرف الاقرب فالاقرب کے اصول کی وجہ سے محروم کر دیتے ہیں لیکن یہاں الاقرب فالاقرب کا سارا اصول ختم ہو جاتا ہے اور مادری بھائی حقیقی بھائی کو محروم کر دیتا ہے

بعض حضرات[1] نے آیہ ۱۱ و ۱۲ کو "عہدی وارثوں" کے متعلق مانا ہے لیکن یہ قرین قیاس نہیں۔

(ہ) کلالہ[2] کی صحیح تعریف قرآن نے آیہ ۲۳ میں کر دی ہے۔ یستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس وله ولد وله اخت الخ یعنی جس کے کوئی اولاد نہ ہو اور بھائی یا بہن موجود ہو وہ کلالہ ہے۔ ایسا شخص اگر مر جائے تو ورثا کی دو

---

[1] مثلاً مولانا اسلم جیراجپوری مرحوم

[2] گویا کلالہ کے لئے دو شرطیں ہیں۔ وجودی شرط ہے اخوہ کا ہونا اور عدمی شرط ہے اولاد کا نہ ہونا۔

ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ فقط اطراف ہوں۔ یا والدین بھی ہوں۔ پہلی صورت کو آیات ۴/۱۳ تا ۴/۱۲ میں اور دوسری کو ۴/۶ و ۴/۱۱ و ۴/۱۲ میں بیان کر دیا گیا ہے۔

یہ بالکل سیدھی سی بات ہے۔ لیکن عام طور پر "کلالہ" کے معنی غلط سمجھے گئے ہیں یعنی کلالہ اسے بتایا گیا ہے جس کے نہ اولاد ہو اور نہ والدین ہوں۔ اس غلط تعریف کی وجہ سے آیات ۴/۱۱ و ۴/۱۲ اور آیات ۴/۱۳ تا ۴/۱۲ میں صریحاً تناقض پیدا ہو گیا، کیونکہ پہلی کلالہ کے اطراف کا حصّہ فقط ۱/۶ اور ۱/۳ بتایا گیا ہے۔ اور دوسری جگہ سارے ترکے کا مالک، کلالہ کے اطراف کو بتایا گیا ہے۔ اس تناقض کو علمائے فرائض نے یوں دور کیا ہے کہ پہلی جگہ (آیہ ۴/۱۱ و ۴/۱۲ میں) تو مادری بہن بھائی کا ذکر ہے۔ اور دوسری جگہ (آیہ ۴/۱۳ تا ۴/۱۲) حقیقی اخوہ کا ذکر ہے۔

غالباً یہ مغالطہ ابتداءً یوں ہوا ہوگا۔ کہ آیہ ۴/۶ اور آیہ ۴/۱۱ کے درمیان آیہ ۴/۷ تا ۴/۱۰ زوجین کا ذکر بطور جملہ معترضہ آگیا ہے۔ اس وجہ سے آیہ ۴/۶ اور ۴/۱۱ کے درمیان کوئی ربط نظر نہ آیا۔ حالاں کہ آیہ ۴/۱۱ کا واؤ عطف اس ربط کی بڑی صاف نشاندہی کر رہا ہے۔ اس ربط کو نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ آیہ ۴/۶ میں جو اخوہ کا ذکر آنے کے باوجود ان کا حصّہ نہیں بتایا گیا۔ وہ اس لئے کہ والدین کی موجودگی میں وہ حصّہ پاتے ہی نہ ہونگے۔ پس آیہ ۴/۱۱ و ۴/۱۲ میں بھائی بہن کا جو حصّہ بیان کیا گیا ہے وہ یقیناً والدین کی غیر موجودگی میں ہی ہوتا ہوگا۔ لہٰذا جس کلالہ کا آیہ ۴/۱۱ میں ذکر ہے وہ یقیناً "بے والدین" ہوا کرتا ہے یہ طے کرنے کے بعد جب دیکھا کہ کلالہ کے اطراف کا حصہ آیہ ۴/۱۱ و ۴/۱۲ میں کچھ اور ہے اور آیہ ۴/۱۳ تا ۴/۱۲ میں کچھ اور، تو اس تناقض کو یوں دور کر دیا کہ یہاں مادری اطراف مراد ہیں اور وہاں حقیقی یا پدری۔ لیکن بات پھر بھی نہیں بنتی جیسا کہ (۳ ب) میں ہم ابھی بتا چکے ہیں۔ بعض صورتوں میں یہ مادری اخوہ حقیقی اخوہ کو محروم کر دیتے ہیں اور "الا قرب فالا قرب" کی اصولی عمارت دھڑام سے زمین پر آگرتی ہے۔ دیکھئے ایک بُنیادی غلطی یعنی کلالہ کی غلط تعریف سے تہ بہ تہ غلطیوں کا انبار لگتا چلا گیا۔ اور "تا ثریا می رود دیوار کج" کا مصداق ہو کر رہ گیا۔ بہر کیف ہم کلالہ کے وہی معنی صحیح سمجھتے ہیں جس کی طرف قرآن نے بہت صاف اور واضح اشارہ فرما دیا ہے۔ اس کے علاوہ لغات میں اور بھی جو آٹھ دس معانی لکھے ہیں وہ تاثرات ہیں غلط روایات کے۔ کم از کم وہ قرآنی اصطلاح نہیں۔

(۵) آیہ ۴/۱۲ میں فھم شرکاؤ فی الثلث کے معنی یہ بتائے جاتے ہیں کہ جب یہ (بزعم علمائے فرائض، مادری بھائی بہن ایک زیادہ) سے زیادہ ہوں تو وہ بلا تمیز عورت و مرد سب کے سب شریک ہونگے۔ یعنی ان میں للذکر مثل حظ الانثیین کا اصول نہیں جاری ہوگا۔ شرکاء کے یہ معنی صحیح نہیں معلوم ہوتے۔ "مرد کو دو عورتوں کے برابر" کا اصول ہر جگہ جاری ہوگا بجز اس جگہ کے جہاں اللہ تعالیٰ نے خود واضح کر دیا ہو مثلاً آیہ ۴/۶ اور ۴/۱۱ میں مرد و عورت دونوں کے حصّے کی لکل واحد منھما السدس فرما کر تصریح کر دی۔ قرآن کریم میں ہے: ام لھم شرکاؤ[۵]۔ یہاں شرکاء سے مراد ہرگز ایسے شرکاء نہیں۔ جو باطل خدائی میں بالکل برابر کے شریک

---

[۵] یعنی کیا ان کے یہ باطل خدا اللہ کے شریک ہیں!

ہوں۔ اور کوئی چھوٹا بڑا نہ ہو۔ اگر کھانے میں کوئی کسی کے ساتھ شریک ہو جائے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ دونوں وزن میں یا لقموں میں یا نوعیت طعام میں بالکل برابر کے شریک ہیں۔ وارث ہونے کے معنی ہیں اپنا حصہ پالینا خود دوسرا وارث اتنا ہی پائے یا زیادہ یا کم۔ پس جب کلالہ کے والدین کی موجودگی میں کلالہ کا صرف ایک بھائی یا ایک بہن یا دونوں ہونگے تو کسی کا حصہ $\frac{1}{6}$ سے زیادہ نہیں ہوگا۔ لیکن جب زیادہ ہونگے تو للذکر مثل حظ الانثیین کا اصول جاری ہوگا۔ بشرطیکہ زن و مرد دونوں ہوں۔ ورنہ برابر برابر کی تقسیم ایک ہی جنس کے مختلف افراد میں تو مسلم ہے ہی۔ خاکے میں یہ تصریح نمایاں نہیں ہے۔ مگر خاکہ ۳ میں اسے داخل سمجھئے۔

عول و رد۔ اجزا جب اپنے مخرج سے بڑھ جائیں تو مخرج کو بڑھا کر اجزا کے برابر کرنے کو عول کہتے ہیں۔ تقسیم ترکہ تو یوں ہونی چاہئے کہ جو ذو اضعاف اقل (یعنی L.C.M) ہو اسی کے عین برابر سارے حقداروں کے حصے بھی ہو جائیں فرق نہ رہے مثلاً وارث ماں، باپ اور دو بیٹیاں ہوں تو تقسیم یوں ہوگی۔ ماں کو $\frac{1}{6}$ باپ کو $\frac{1}{6}$ اور بیٹیوں کو $\frac{2}{3}$ سب کو جمع کیجئے تو $\frac{1+1+4}{6} = \frac{6}{6}$ ہوگا۔ دیکھئے یہاں مقسوم و مقسوم علیہ مساوی ہیں۔ لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مقسوم (یعنی اوپر والا عدد) سے زیادہ یا کم ہو جاتا ہے۔ اجزائے تقسیم وہی اوپر والا عدد ہوگا۔ خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اگر وہ مقسوم علیہ سے زیادہ ہو جائے تو اسے "عول" کہیں گے۔ اور اگر کم رہ جائے تو اسے "رد" کہیں گے۔ یوں سمجھئے کہ جیسے وارث ایک خاوند اور دو سگی بہنیں ہیں تو ان کا حصہ یوں ہوگا۔ شوہر $\frac{1}{2}$ اور بہنیں $\frac{2}{3}$ اب دونوں کو جمع کیجئے تو $\frac{3+4}{6} = \frac{7}{6}$ تو اب مسئلہ (سہام) ۶ سے نہیں ہوگا بلکہ ۷ سے ہوگا جس میں تین حصے شوہر کے اور ۴ بہنوں کے ہوں گے۔ اس کو کہتے ہیں عول اور رد اسی کا عکس ہے۔ مثلاً وارثوں میں صرف ماں ہے اور دو بیٹیاں تو تقسیم سہام یوں ہوگی۔ ماں کو $\frac{1}{6}$ اور بیٹیوں کو $\frac{2}{3}$ لیکن اسے جمع کیجئے تو $\frac{1+4}{6} = \frac{5}{6}$ ہوگا۔ اب تقسیم کا مسئلہ ۶ سے نہیں ہوگا بلکہ ۵ سے ہوگا جس میں سے ماں کو ایک حصہ اور بیٹیوں کو ۴ حصے ملیں گے عول کی مذکورہ مثال میں $\frac{1}{6}$ کی مزید ضرورت تھی اور رد والی مثال میں $\frac{1}{6}$ کی بچت ہو رہی تھی۔ لہذا عول میں ہر ایک حقدار کے حصے میں اتنی کمی کی گئی کہ حصہ برابر ہو جائے۔ اور $\frac{7}{8}$ کی بجائے $\frac{7}{7}$ ہو جائے اور رد میں ہر ایک حقدار کے حصے میں اضافہ کیا گیا تا $\frac{5}{6}$ کی جگہ $\frac{5}{5}$ ہو جائے۔ اس سے زیادہ سمجھانا ہمارے لئے مشکل ہے۔

ہاں ایک بات ضرور یاد رکھئے کہ رد صرف اس وقت ہوتا ہے جب کوئی عصبہ موجود نہ ہو۔ بعض حضرات[1] عول کو صحیح نہیں سمجھتے۔ شیعہ حضرات بھی عول کے قائل نہیں۔ بجز بعض مقامات کے لیکن رد کو سب مانتے ہیں۔ حالاں کہ رد محض عکس ہے۔ بعض مقلدین نے عول سے بچنے کی اور راہ نکالی ہے کہ زوجین کا حصہ پہلے نکال دیا جائے اس کے بعد باقی کو کل ترکہ مان کر دوسرے ورثہ میں حصے تقسیم کر دیا جائے۔ فی الواقع یہ اصول ایسا ہے کہ اس میں

---

[1] مثلاً خواجہ احمد دین صاحب امرتسری۔ مگر علامہ تمنا عمادی نے "عول کا حصول" ایک پر مغز مقالہ لکھا ہے اور وہ عول کے قائل ہیں لیکن ہم خواجہ صاحب کے ہی مسلک کو پسند کرتے ہیں۔

عول کی کوئی ضرورت نہیں پڑسکتی۔ زوج کے حصے اور مقدار کا بیان ہی تمام دوسرے ورثہ سے الگ انداز کا ہے اس لئے زوج کا حصہ پہلے ہی الگ کر دینا چاہئے۔ ایک اور لطف کی بات یہ ہے کہ اگر والدین کے ساتھ زوج (میاں یا بیوی) وارث ہو تو علمائے فرائض کے نزدیک پہلے زوج (بیوی یا میاں) کا حصہ نکالا جائے گا اس کے بعد بقیہ کا ثلث ($\frac{1}{3}$) ماں کو ملے گا۔ اس خاص جزیئے میں ایسا کیوں ہوتا ہے اور یہی صورت ہر موقع پر کیوں اختیار نہیں کی جاسکتی؟ یہ ہے غور طلب اور جواب طلب سوال۔ بہرحال پہلے زوج کا حصہ نکال دینے کے بعد پھر عول کا کوئی سوال نہیں باقی رہتا۔ ہماری رائے میں اسے ضرور رائج کر دینا چاہئے۔

نوٹ۔ ہم نے ابھی بتایا ہے کہ جب بچا ہوا ترکہ لینے والا کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو بقیہ ترکے کو ان ہی اصحاب فرائض پر رد کر دیتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہے کہ اوّل درجے کے عصبہ فرزند ہیں دوم درجے کا باپ اور سوم درجے کے بھائی۔ اصل عصبہ تو مرد ہی ہوتے ہیں۔ مردیں بھی صرف وہ جس کی نسبت میت کی طرف بے واسطہ مونث ہو اسی کو عصبہ بالذات کہتے ہیں بے واسطہ مونث کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً نانا ہے تو وہ عورت یعنی ماں کے واسطے سے ہے نواسہ بیٹی کے واسطے سے ہے۔ بخلاف دادا یا پوتے کے پس اگر فرزند، باپ یا بھائی کوئی بھی موجود نہ ہو تو اصحاب فرائض کو دینے کے بعد جو کچھ بھی بچے گا۔ وہ کوئی عصبہ بالذات لے لے گا جو مرد ہی ہوگا اور بلا واسطۂ مونث ہوگا۔ الاقرب فالاقرب کی ترغیب سے فقہائے وہ عصبات یوں بتائے ہیں۔ پسر اور پسر در پسر پھر پدر در پدر، پھر حقیقی بھائی پھر پدری بھائی پھر ان بھائیوں کی اولادِ نرینہ پھر حقیقی چچا پھر علاتی چچا پھر ان دونوں چچاؤں کی اولادِ نرینہ پھر باپ کا چچا، پھر دادا کا چچا .... الخ

ان کے علاوہ جو عورتیں کبھی عصبہ ہو جاتی ہیں وہ صرف دو ہیں ایک وہ عورت جو اپنے بھائی کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہے اسے عصبہ بالغیر کہتے ہیں اور دوسری وہ عورت جو کسی دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہے اسے عصبہ مع الغیر کہتے ہیں۔ ہم نے (ھ) میں ان ہی دونوں کو علی الترتیب عصبہ کلی اور عصبہ جزئی سے تعبیر کیا ہے۔ بیٹی، پوتی اور بہن کے سوا عورتوں میں کوئی عصبہ نہیں ہوتا۔ صاحب فرض عورتوں میں صرف یہی تین ہیں جو کبھی عصبہ ہو جاتی ہیں دوسری عورتیں مثلاً ماں یا بیوی کبھی عصبہ نہیں ہوتی مردوں میں زوج کبھی عصبہ نہیں ہوتا۔

آخر میں ایک چیز اور بھی صاف کر لینی چاہئے جس کا ذکر ہم نے (ک) کے حاشیے پر کیا ہے عموماً بعض لوگوں کو یہ بات کھٹکتی ہے کہ عورت کا حصہ مرد سے نصف کیوں رکھا گیا ہے۔ یعنی وارث اگر صرف ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہو یا فقط باپ ماں ہوں یا فقط بھائی بہن ہوں تو ہر صورت میں مرد کو دو حصے اور عورت کا ایک حصہ ہوتا ہے بلکہ زوجین کے حصوں میں بھی یہی ایک اور دو کا تناسب رکھا گیا ہے۔ بظاہر یہ عورتوں کی حق تلفی اور مساوات حقوق کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن معمولی غور و فکر سے بھی یہ چیز دور ہو سکتی ہے دیکھئے اگر آپ ایک شخص کو دو

روپے دیں اور دوسرے کو ایک روپیہ دیں اور دو روپے کا غلہ بھی دیں تو رقم کو دیکھتے ہوئے تو یہی معلوم ہوگا کہ پہلے شخص کو زیادہ اور دوسرے کو کم حصہ ملا ہے لیکن حقیقتہً دوسرے کو پہلے سے زیادہ دیا گیا ہے۔ بعینہٖ یہی شکل تقسیم وراثت میں بھی ہے فرض کیجئے ایک شخص تیس ہزار روپے چھوڑ کر مرتا ہے وارث ایک فرزند خالد اور دختر ہندہ ہیں دونوں شادی شدہ ہیں۔ اور دونوں کے چار چار بچے ہیں۔ تو تقسیم یوں ہوگی کہ خالد کو بیس ہزار اور ہندہ کو دس ہزار روپے ملیں گے۔ اب دیکھئے خالد اپنے بیس ہزار کو اپنی ذات پر، اپنی بیوی پر، اور اپنے چار بچوں پر۔ گویا چھ افراد پر خرچ کرے گا۔ بخلاف اس کے ہندہ کے دس ہزار روپے کی تنہا مالکہ اکیلی ہندہ ہی ہے اس پر کسی کی ذمے داری نہیں۔ سب کی کفایت کا بوجھ ہندہ کے شوہر پر ہے۔ وہی شوہر اپنا بھی ذمے دار ہے اپنی بیوی ہندہ کا بھی، اور اپنے چاروں بچوں کا بھی۔ گویا ہندہ کے دس ہزار روپے درحقیقت مفت کے ہیں۔ دیکھنے میں ہندہ کا حصّہ خالد کے حصّے سے کم اور آدھا معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل خالد کی رقم چھ پر تقسیم ہو جاتی ہے۔ اور ہندہ کی رقم صرف ہندہ ہی کی ذات کے لئے ہے۔ اس لئے یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ عورت کو مرد سے آدھا دلوایا گیا ہے۔ یہ آدھا نہیں بلکہ حقیقتہً زیادہ دلوایا گیا ہے۔ اور صنفِ نازک کی یہ رعایت ہونی بھی چاہئے تھی۔ ہاں، ایسا ہو سکتا ہے کہ خالد کمانے والا ہو یا لاولد یا قلیل الاولاد ہو۔ اور ہندہ بیوہ ہو اور کثیر الاولاد ہو۔ اور اسے کوئی کفیل شوہر نہ مل سکا ہو یا ملنے کی توقع کسی وجہ سے نہ ہو غرض کسی نہ کسی وجہ سے وہ خالد سے زیادہ کی مستحق ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ کے قانون کا یہ منشا نہیں کہ ایسی حالت میں بھی ضرور حاجت مند کو کم دو اور غنی کو زیادہ دو۔ اسی ضرورت کے لئے وصیّت کا دروازہ قیامت تک کھلا ہے کہ مرنے والا حسب ضرورت زندگی ہی میں تقسیم کر جائے ورنہ پختہ وصیّت کر جائے۔

یہ بھی یاد رکھئے کہ یہ قانونِ وراثت اور فقہی قانون زکوٰۃ وغیرہ خود مقصود نہیں بلکہ یہ سارے معاشی قانونِ تقسیم انسانیت کو ایک ایسی منزل کی طرف لے جانے کے لئے ہیں جہاں ان قوانین کی ضرورت ہی ختم ہو جاتی ہے۔

شاهد حسین رزاقی

خلافت

انسانی معاشرہ کی اصلاح و ترقی کا مؤثر ترین عملی ذریعہ حکومت ہے اور اسلام نے جو سیاسی نظام قائم کیا ہے اس میں حکومت کی اس اہمیت کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے تاکہ یہ حکومت اسلام کے مقاصد کو روبہ عمل لانے اور اسلامی معاشرہ کی تشکیل کرنے میں اپنا فرض بخوبی انجام دے سکے۔ اسلامی معاشرہ کی وہ بنیادی خصوصیت جو اس معاشرہ کو دوسرے تمام معاشروں سے ممیز و ممتاز کرتی ہے اللہ تعالےٰ کی وحدت و اقتدار کا ہمہ گیر تصوّر ہے۔ اور مقتدر اعلیٰ کا یہ تصوّر اسلامی حکومت کی نوعیّت، ساخت، مقاصد اور فرائض و اختیارات پر بنیادی طور سے اثر انداز ہوا ہے۔ اس تصوّر کے تحت اسلام نے جو مخصوص نظام حکمرانی مرتّب کیا ہے اس کے مفہوم کو پوری طرح واضح کرنے کے لئے ایک نئی سیاسی اصطلاح "خلافت" استعمال کی گئی ہے۔ خلافت کا مطلب ہے نیابت الٰہی یعنی دستورِ ربانی کے مطابق زمین پر حکمرانی۔

مقصد اور استحقاق۔ قرآن پاک میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ:

اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً۔	میں روئے زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔
ثُمَّ جَعَلْنٰکُمْ خَلٰٓئِفَ فِی الْاَرْضِ مِنْۢ بَعْدِھِمْ لِنَنْظُرَ کَیْفَ تَعْمَلُوْنَ۔	پھر ہم نے تم کو زمین پر خلیفہ بنایا۔ تاکہ ہم دیکھیں کہ تم کس طرح حقِ خلافت ادا کرتے ہو۔

یعنی اللہ تعالےٰ نے اپنے احکام کو عملی شکل دینے کے لئے روئے زمین پر اپنا نائب مقرر کرنے کا قصد فرمایا اور اس تقرر کے بعد مقصد خلافت کو پورا کرنا ہی خلیفہ کا بنیادی فرض قرار پایا۔ چونکہ خلیفہ خود حقیقی حاکم نہیں بلکہ مقتدر اعلیٰ کا نائب ہوتا ہے اس لئے اس کا فرضِ منصبی قانونِ الٰہی کا نفاذ ہے۔ چنانچہ خلیفہ کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ قانونِ الٰہی کا نہ صرف حامل ہو بلکہ اس قانون کو نافذ کرکے وہ بنیادی شرط بھی پوری کرے جو اس کو خلافت جیسی فضیلت کا مستحق بناتی ہے۔

خلافتِ آدم کے ضمن میں یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ آدمؑ منصب خلافت ربانی سے سرفراز کئے گئے۔ اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اولادِ آدم خلافت کی مستحق ہے۔ لیکن چونکہ یہ استحقاق مشروط ہے۔ یعنی اس قانون پر ایمان لانا لازمی ہے جس کو نافذ کرنے کے لئے خلافت قائم کی گئی ہے اس لئے قانون الٰہی کی حامل اُمت ہی خلافت کی مستحق قرار پاتی ہے لیکن ایمان کی بنا پر حاصل شدہ استحقاق نظری ہے۔ اور یہ عملی شکل اسی وقت اختیار کرتا ہے جب کہ قانون الٰہی کی حامل اُمت اس قانون پر عمل پیرا بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ خلافتِ الٰہی سے جو عملی فوائد حاصل ہو سکتے

ہیں وہ اسی وقت حاصل ہونگے جب احکام الٰہی پر عمل کیا جائے۔ کیونکہ عمل سے خالی ایمان ناقص ہوتا ہے اور اس سے عملی فوائد بھی حاصل نہیں ہو سکتے۔ قرآن پاک میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ

وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّھُمْ فِی الْاَرْضِ۔ — اللہ نے وعدہ کیا ہے کہ تم میں سے جو ایمان لائے ہیں اور انہوں نے اچھے کام کئے ہیں ان کو زمین پر خلیفہ بنائے گا۔

یعنی ایمان کے ساتھ نیک اعمال کی بھی ضرورت ہے۔ اور خلافت کو عمل سے مشروط کرنا اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ کا فرض منصبی احکامِ الٰہی کی تعمیل ہے۔ اور نیابتِ الٰہی کے فوائد و برکات سے استفادہ کے لئے عمل ایک بنیادی شرط ہے۔ چنانچہ کوئی حکومت جس حد تک قانونِ الٰہی پر عمل کریگی اس کی نوعیت اسی قدر اسلامی ہوگی۔

اجتماعی فضیلت۔ خلافت یا نیابتِ الٰہی انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی فضیلت ہے۔ جو قانونِ الٰہی کی حامل اُمت کو حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ حکمرانی کا اسلامی تصوّر بھی انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔ اور خلافت عمومی خلافت ہے۔ یعنی مقتدرِ اعلیٰ کا عطا کردہ اختیارِ حکمرانی بحیثیتِ مجموعی تمام مومنوں پر مشتمل ملت کو حاصل ہوتا ہے۔ افرادِ ملّت اپنا یہ اختیار خلیفہ کے تفویض کر دیتے ہیں تاکہ ایک ایسی تنظیم قائم ہو جائے جو قانونِ الٰہی کو روبہ عمل لا سکے اور اس قانون کے مطابق انسانی معاشرہ کی اصلاح کی جا سکے۔ اس نظام میں حاکم و محکوم میں تفریق نہیں بلکہ ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اسلامی مملکت میں جس مقصد کے حصول کے لئے حکومت قائم ہوتی ہے وہ راعی اور رعایا دونوں کا مشترکہ نصب العین ہے۔ اور اس کے لئے ہر فرد با اختیار اور ذمہ دار قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد نبوی ہے کہ:

کلکم راع وکلکم راع مسئول عن رعیتہ۔ — تم میں سے ہر شخص راعی ہے اور اپنی رعیّت کے بارے میں خدا کے سامنے جواب دہ ہے۔

اختیار و ذمہ داری کا یہ تصوّر اسلام کے سیاسی نظام میں بھی کارفرما ہے اور اسلامی معاشرہ کا ہر فرد اختیارِ حکومت میں شریک اور فرائضِ حکومت کی بخوبی انجام دہی میں مدد دینے کا ذمہ دار ہے۔ چنانچہ رسولِ کریمؐ نے مدینہ کی مملکت کا جو پہلا دستور بنایا تھا اس میں ایک دفعہ یہ بھی تھی کہ جملہ مسلمانوں کے حقوق و واجبات یکساں ہونگے۔ فرد اور مملکت میں حقوق و فرائض اور نصب العین کا اشتراک حاکم و محکوم میں مقاصد و مفاد کی یکسانی اور یک جہتی و ہم آہنگی پیدا کر دیتا ہے اور اجتماعی خلافت کے نظریّہ پر مبنی حکومت درحقیقت جمہوریت کی ایک اعلیٰ اور ترقی یافتہ شکل ہے۔

انتخابی نوعیت۔ اسلامی خلافت جمہوری اور انتخابی ہے۔ موروثی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خلیفہ کا اختیار

حکومت اس کا موروثی استحقاق نہیں ہوتا۔ بلکہ ملت کا تفویض کردہ ہوتا ہے اور ملت اس کو معینہ فرائض کی انجام دہی کے لئے منتخب کرتی ہے۔ چنانچہ خلیفہ کا تقرر نہ صرف انتخابی ہے بلکہ مشروط بھی ہے۔ اور اگر وہ شرائط انتخاب کو نظر انداز کرکے خود سری سے کام لے تو اس کو معزول کیا جا سکتا ہے۔ اسلام نے افرادِ ملت کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اس شخص کو خلیفہ منتخب کریں جو ایمانداری کے ساتھ اس اہم عہدہ سے متعلق فرائض کی انجام دہی کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہو۔ لیکن ملت کے تمام افراد کو خلیفہ کے انتخاب کا حق دینے کے ساتھ ہی ان پر یہ ذمہ داری بھی عائد کی ہے کہ وہ اس اختیار کا صحیح استعمال کریں اور اگر اس کے استعمال میں حق و صداقت اور رضائے الٰہی کے سوا انہوں نے کسی اور جذبہ کے تحت عمل کیا تو وہ اس مقتدرِ اعلیٰ کے سامنے جواب دہ ہونگے جس کی اطاعت و وفاداری ان کا فرضِ اوّلین ہے اور جو ان کی نیت سے بخوبی واقف ہے۔

حاکم کی حیثیت۔ خلافت درحقیقت حکمرانی کا ایک ایسا تصور ہے جو حکومت کی دوسری تمام قسموں سے مختلف ہے۔ صدر حکومت یعنی خلیفہ دستور و قانون کا تابع جمہوری حاکم ہے۔ اور اسکی بحالی یا معزولی کا انحصار دستور پر ہے۔ اسلامی مملکت دستوری ہے اور خلیفہ دستور کا پابند ہے۔ دستور کے مطابق عمل کرنے کے لئے وہ ایک طرف تو مملکت کے مقتدرِ اعلیٰ کو جوابدہ قرار دیا گیا ہے جس سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ اور دوسری طرف عوام کے سامنے جوابدہ ہے۔ خلیفہ جب تک دستور کے مطابق عمل کرتا رہے گا اس کی حیثیت بہت مستحکم ہوگی۔ اور اسے وسیع اختیارات بھی حاصل ہونگے۔ تاکہ وہ احکام الٰہی کو روبہ عمل لانے کا فرض پورا کرسکے جو خلافت کا بنیادی مقصد ہے۔ اور اگر خلیفہ دستور کی خلاف ورزی اور احکامِ الٰہی کے منشاء کو نظر انداز کرکے خود سری و مطلق العنانی سے کام لے گا تو وہ منصب خلافت کا مستحق نہیں رہے گا اور اس کو خلافت سے معزول کردینا ضروری ہوگا۔ اگر خلیفہ پر دستور کی خلاف ورزی کا الزام عائد کیا جائے تو اس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ ملت یا اس کی نمایندہ مجلس کے سامنے اپنی بے گناہی کا ثبوت دے اور الزام کی تردید کرے لیکن الزام ثابت ہونے کی شکل میں ملت ایک مناسب طریقِ عمل کے مطابق اس کو معزول کرسکے گی۔

خلیفہ نہ تو آمروں اور جابروں کی طرح ملت کو اپنا غلام بنا سکتا ہے اور نہ جدید مغربی جمہوریت کے صدر کی طرح محض اکثریت کا محتاج اور آلۂ کار ہوتا ہے۔ خلیفہ کے حقوق و فرائض دونوں متعین ہیں۔ نہ تو اس کے حقوق پامال کئے جا سکتے ہیں اور نہ وہ فرائض سے بے اعتنائی برت سکتا ہے۔ اسلامی مملکت میں حصول اقتدار کے لئے حاکم اور محکوم کے درمیان کش مکش کے بجائے اتحادِ عمل پایا جاتا ہے۔ کیونکہ خلیفہ کے مقاصد و مفاد رعایا کے مقاصد و مفاد سے متصادم نہیں۔ بلکہ ان میں یکسانی و ہم آہنگی ہے اور مشترکہ

نصب العین کو حاصل کرنے کی جدوجہد میں دونوں ایک دوسرے کے معاون و مددگار ہیں۔

نظریۂ اطاعت۔ اسلامی مملکت میں خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت کا اندازہ قرآن پاک کی اس آیت سے بخوبی ہو سکتا ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔ — مومنو! اللہ کی اطاعت کرو۔ رسول کی اطاعت کرو۔ اور تم میں سے جو لوگ حاکم ہوں ان کی اطاعت کرو۔

اللہ اسلامی مملکت کا مقتدرِ اعلیٰ ہے اور اس کی اطاعت فرضِ اولیں ہے۔ اللہ کے بعد رسولؐ کی اطاعت لازمی ہے۔ رسولؐ جس اطاعت کے طلب گار ہیں وہ درحقیقت اللہ کے احکام کی اطاعت ہے۔ اور اس طرح رسول کی اطاعت بھی دراصل اللہ کی اطاعت ہوتی ہے۔ چنانچہ قرآن نے بھی رسولؐ کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت کے مترادف قرار دیا ہے:

وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ — اور جو رسول کی اطاعت کریگا اس نے اللہ کی اطاعت کی

اب رہا حکام کی اطاعت کا سوال تو اس کا درجہ خدا اور رسولؐ کی اطاعت کے بعد ہے۔ اور حکام کی اطاعت اسی صورت میں لازم ہے جب کہ ان کی اطاعت کرنا جائز ہو یعنی جب حکام احکامِ الٰہی پر عمل پیرا اور ان احکام کے مطابق اطاعت کے طلب گار ہوں۔ حکام کی اطاعت پر خدا اور رسول کی اطاعت کو ترجیح حاصل ہے اور قرآن نے ایسے انسانوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے جو اپنی نہیں بلکہ احکام الٰہی کی اطاعت کا مطالبہ کرتے ہیں۔ کیونکہ انسانی خواہشات کی اطاعت خطرات سے خالی نہیں۔ اور قرآن نے بھی یہ واضح کر دیا ہے کہ دنیا کے اکثر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ اگر کوئی ان کی اطاعت کرے تو وہ اس کو اللہ کے راستہ سے گمراہ کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے کافروں، منافقوں، گناہ گاروں اور رسولؐ کو جھٹلانے والوںؐ کی اطاعت کرنے سے روکا ہے۔ اور واضح طور پر ہر ایسے شخص کی اطاعت سے منع کیا ہے "جس کا دل اللہ کی یاد سے غافل ہے اور جو خواہشاتِ نفس کا پیرو ہے"۔

اس میں شک نہیں کہ نظم و نسق کی برقراری کے لئے حاکم کی اطاعت کرنا ضروری ہے۔ اور قرآن نے بھی اس کا حکم دیا ہے۔ لیکن اسلامی حکومت چونکہ مطلق العنان نہیں بلکہ دستوری ہے۔ اس لئے حاکم کی اطاعت کو دستور کی پابندی سے مشروط کر دیا گیا ہے تاکہ اسلامی حکومت خود سری و مطلق العنانی کی شکل اختیار نہ کر سکے۔ معاشرہ کو بدامنی اور فتنہ و فساد سے محفوظ رکھنے کے لئے رسولِ کریمؐ نے حاکم کی اطاعت پر بہت زور دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح فرما دیا ہے کہ:

لا طاعة لمن عصى الله۔ — اللہ کے نافرمان کی اطاعت نہ کی جائے۔

لا طاعة لمخلوق فی معصیۃ الخالق۔ — جس بات کے ماننے میں خدا کی نافرمانی ہو اس میں کسی بندہ کی فرماں برداری مت کرو۔

حکومت کی اطاعت کا یہی وہ تصور ہے جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ نے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد اپنی پہلی تقریر میں یہ فرمایا تھا کہ "اگرچہ میں تمہارا امیر منتخب ہوا ہوں لیکن میں تم میں سے کسی سے بھی افضل تر نہیں۔ اگر تم مجھے صحیح طریقہ پر کام کرتے پاؤ تو میری حمایت کرو۔ اور اگر میں غلطی کروں تو میری اصلاح کرو۔ تم میری اطاعت اسی وقت کرو جب تک کہ میرے احکام، احکامِ الٰہی کے مطابق ہوں۔ لیکن اگر میں احکامِ الٰہی کے خلاف عمل کروں تو تم میری اطاعت نہ کرو۔" اور جب حضرت عمرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو انہوں نے بھی یہی فرمایا کہ "اگر تم مجھے غلطی کرتے دیکھو تو تلوار تک سے مجھے سیدھا کر دو۔ تمہارا فرض اپنی رائے ظاہر کرنا اور میرا فرض تمہاری رائے سننا ہے۔" حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جیسے عظیم المرتبت خلفاء کے یہ خیالات اسلامی حکومت کی جمہوری دستوری نوعیت اور حاکم و محکوم کے اسلامی تصور کو بخوبی واضح کر دیتے ہیں۔

حاکم کی اطاعت سے متعلق مذکورۂ بالا آیت کے مضمرات پر غور کیا جائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ حاکم یا اولوالامر نہ صرف دستور کا پابند ہے بلکہ اس کا مومن اور مومنوں میں سے یعنی منتخب شدہ ہونا بھی ضروری ہے۔ گویا کہ خلافت انتخابی اور جمہوری ہے۔ اور خلیفہ کو منتخب کرنے کا حق یعنی حق رائے دہی پوری ملّت کو حاصل ہے جس میں عورتیں بھی شامل ہیں۔ کیونکہ اس آیت کے مخاطب تمام مومن ہیں۔ نیز حاکم جو خدا اور رسول کا تابع ہے ایسے احکام و قوانین نافذ نہیں کر سکتا جو احکامِ الٰہی کے مقصد و منشا کے خلاف ہوں۔

قانون کی برتری ۔ اسلامی مملکت میں حاکم نہ صرف دستور کا تابع ہے بلکہ قانون کا بھی پابند ہے۔ اور قانون و عدالت کو برتری و آزادی حاصل ہے۔ عدالت کی نظر میں خلیفہ کی حیثیت بھی دوسروں کے مساوی ہے اور اس قانونی مساوات کا احترام کرنا خلیفہ پر لازم ہے۔ عدالت کی برتری اور قانونی مساوات کا اسلامی اصول اتنی مستحکم بنیادوں پر قائم ہے کہ حکومت کے اسلامی تصورات سے دور ہو جانے کے بعد بھی مسلمان حکمران اس کا احترام کرتے رہے اور مطلق العنان بادشاہوں تک نے عدالت میں حاضر ہو کر جواب دہی کی۔ قانون کی پابندی کے علاوہ اختیاراتِ عاملہ کو صحیح طور سے استعمال کرنے کی بھی پابندی ہے۔ اور اگر ان کا استعمال ناجائز طریقہ پر کیا جائے تو حاکم کو عوام کے سامنے جوابدہ قرار دیا گیا ہے۔ عوام کو حکومت پر تنقید کرنے کا جمہوری حق و آزادی حاصل ہے۔ اور دستور کی خلاف ورزی کرنے کی پاداش میں حاکم کو معزول کیا جا سکتا ہے۔ اختیارِ حکمرانی کے صحیح استعمال اور فرائضِ منصبی کی بخوبی تکمیل نیز مطلق العنانی کے انسداد کے پیشِ نظر قرآن

نے خلیفہ کے لئے امورِ مملکت میں اربابِ حل وعقد سے مشورہ کرنا بھی ضروری قرار دیا ہے۔

امارت اور امانت ۔ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت کے ضمن میں اس بات کو ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ خلیفہ حکومت واقتدار کا مالک نہیں بلکہ امین ہے ۔ ملّت حصول مقاصد کے لئے اپنا اختیار خلیفہ کے تفویض کرتی ہے اور یہ مفوضہ اختیار اس کے پاس ایک ایسی امانت ہوتا ہے جس کا احترام کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ خلیفہ اپنے ذاتی اغراض ومقاصد اور خود غرضانہ مفاد حاصل کرنے کے لئے یہ اختیار استعمال نہیں کرسکتا۔ بلکہ اس کا استعمال انہی مقاصد کے تحت ہونا چاہئے جن کا حصول خلیفہ کا فرضِ منصبی ہے۔ امانت کا یہ تصوّر حکومت کی آمدنی اور قومی دولت پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اسلامی مملکت میں سرکاری خزانہ اور قومی دولت ملّت کی مشترکہ ملکیت ہے اور خلیفہ خزانوں کا مالک نہیں بلکہ ان کا محافظ وامین ہے۔ چنانچہ وہ اس دولت کو ذاتی عیش وعشرت یا من مانے طریقہ پر صرف نہیں کرسکتا۔ بیت المال یا حکومت کی آمدنی میں دوسرے اشخاص کی طرح خلیفہ کا حصّہ بھی مقرر ہے۔ اور وہ اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ مطلق العنان حکمرانوں کی طرح سرکاری خزانہ کو اپنی ملکیت سمجھنے اور اس کو من مانے لٹانے کے بجائے اس کو قوم کی ملکیت سمجھنا اور اس قومی امانت کو خیانت سے محفوظ رکھنا اس کا فرض ہے۔ قومی خزانہ کو امانت اور ملّت کی مشترکہ ملکیت سمجھنے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس بحیثیت امیر کے جو تین چیزیں تھیں یعنی ایک اونٹنی، ایک پیالہ اور ایک چادر، وہ ان کی وصیت کے مطابق ان کے جانشین کے حوالے کردی گئیں۔ اور حضرت عمرؓ نے یہ تک گوارا نہ کیا کہ اپنی ضرورت کے لئے بیت المال سے تھوڑا سا شہد لے لیتے۔ دیانت وامانت داری کی یہ مثالیں موجودہ ترقی یافتہ جمہوری دَور میں بھی حیرت انگیز معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن خلافتِ راشدہ میں اسلامی جمہوریت کے تصوّرات اس حد تک حقیقی اور عملی تھے کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ جیسے باعظمت حاکم پر اجتماعِ عام میں یہ اعتراض کردیا کہ اُنھوں نے اپنا کُرتا بنانے کے لئے زیادہ کپڑا لے لیا اور حضرت عمرؓ نے ثبوت کے ساتھ اس شخص کو یہ جواب دیا کہ اُنھوں نے جو کپڑا لیا وہ دوسرے مسلمانوں کے حصّہ سے زیادہ نہیں تھا۔

حکمرانی کا معیار ۔ اسلام نے حاکم کے حقوق وفرائض اور اختیارات کا تعین کردیا ہے۔ اور حکومت کے جائز اور اسلامی ہونے کا معیار یہی اصول ہیں۔ ان اصولوں پر عمل کرنا حاکم اور محکوم دونوں کے لئے لازمی ہے۔ اور احکامِ الٰہی کی پابندی ہی وہ بنیادی تصوّر ہے جو ان دونوں میں اختلاف وتصادم کے بجائے اشتراک وہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ رسولِ کریمؐ نے بھی حاکم کے اچھے اور بُرے ہونے کا معیار یہ قرار دیا ہے کہ :

خیار ائمتکم الذین تحبونھم ویحبونکم	تمہارے بہترین امام وہ ہیں جن سے تم اور تم جن سے
وتصلون علیھم یصلون علیکم وشرار	محبت رکھتے ہوں۔ اور تم انھیں اور وہ تمہیں دُعائے خیر سے

اَشَرُّکُم الذین تبغضونھم ویبغضونکم و تلعنونھم یلعنونکم۔ یاد کرتے ہوں۔ اور بدترین امام وہ ہیں جن سے تم اور جو تم سے بغض رکھتے ہوں اور جن پر تم اور جو تم پر لعنت و ملامت کرتے رہتے ہیں۔

خدا پرست اسلامی جمہوریت کے سربراہ کا فرضِ منصبی خدمت و ہدایت ہے۔ ملّت کا سردار اس کا خادم ہے۔ اور حکمرانی کے اسی تصوّر کو پیش نظر رکھتے ہوئے حضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ :

ما من اُمتی احد ولی من امر الناس شیئًا لم یحفظھم بما یحفظ بہ نفسہ و اھلہ الا لم یجد رائحۃ الجنۃ۔ میرا جو اُمتی کہیں کا امیر بننے کے بعد لوگوں کی اسی طرح نگہداشت نہ کریگا جس طرح وہ اپنی یا اپنے بال بچّوں کی نگہداشت کرتا ہے تو وہ جنّت کی خوشبو تک نہ سونگھ سکے گا۔

رعایا کی نگہداشت کا یہی وہ معیار ہے جس پر پورا اُترنے کے لئے حضرت عمرؓ نے کوئی کوشش نہ اُٹھا رکھی تھی اور ایک غریب گھرانے کے بچّوں کی بھوک کو اپنی ہلاکت کا اور ان کا پیٹ بھرنے کے لئے آٹے کی بوری خود اپنی پیٹھ پر لے جانے کو اپنی نجات کا باعث تصوّر کرتے تھے۔

مولانا عبد المجید سالک

نقد و نظر

اسلام اور موسیقی

مصنفہ۔ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی
شائع کردہ۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

موسیقی کے متعلق دینِ اسلام کا رویّہ کیا ہے۔ اس کی بابت ہم ہمیشہ سے یہی سنتے آئے ہیں۔ کہ حضورؐ نے بعض اوقات دف پر چھوٹی لڑکیوں کا گانا سنا۔ صحابہ کرامؓ میں سے بھی بعض موسیقی کا ذوق و اشغال رکھتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود اکثر ائمہ فقہا نے بعض احادیث کی بنا پر اس کو حرام قرار دیا ہے۔ البتہ صوفیہ کرام زیادہ تر سماع کے قائل رہے ہیں۔ بعض مع مزامیر اور بعض بے مزامیر۔ لیکن جہاں تک اس کے جواز و عدمِ جواز کا تعلق ہے شاید کسی صوفی بزرگ نے اس کو ناجائز قرار نہیں دیا۔

لیکن مولانا شاہ محمد جعفر ندوی کی تازہ تصنیف "اسلام اور موسیقی" کے مطالعہ سے معلوم ہؤا کہ بعض ائمہ فقہا نے اس بارے میں جو شدّت و غلظت اختیار کی۔ وہ زیادہ تر مصالحِ امت کے نقطۂ نگاہ سے تھی۔ اور وہ جانتے تھے۔ کہ اگر اس بارے میں ذرا سی رخصت سے بھی کام لیا گیا۔ تو بمصداقِ "زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ" لوگوں میں یہ اشتغال عام ہو جائے گا۔ جو کسی اعتبار سے مسلمان کی زندگی کے لئے مفید ثابت نہ ہوگا۔ حضرات ائمہ نے اپنے اس موقف کی تقویت کے لئے جو احادیث پیش کیں۔ ان میں سے اکثر کے متعلق محدثین کرام کی رائے یہ تھی کہ وہ ضعیف و موضوع تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اکابر صوفیہ نے جو طریقت کے علاوہ علومِ شریعت کے بھی ماہر تھے، فقہاء کی آرا کو زیادہ اہمیّت نہیں دی۔ اور سماع کو نہ صرف جائز قرار دیا۔ بلکہ اس کو گدازِ قلب کا ایک ذریعہ گردان کر مجالسِ موسیقی آراستہ کیں۔ چنانچہ ہندوستان و پاکستان میں قوالی کا مشغلہ صوفیہ کی مجالس کا ضروری جزو قرار پا گیا۔

"اسلام اور موسیقی" میں شاہ محمد جعفر ندوی نے سب سے پہلے تو جمالیات کے متعلق قرآن حکیم کے نقطۂ نگاہ کی وضاحت کی ہے اور بتایا ہے کہ قرآن حُسنِ منظر، حُسنِ صوت، حُسنِ سلوک، حسنِ عمل غرض تمام مادی و روحانی اشیاء و اعمال میں حُسن و جمال کا داعی ہے۔ پھر احادیث سے بھی اسی چیز کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی "مزامیر" کا ذکر کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء کو کسی ناجائز چیز کی اجازت نہیں دیا کرتا، چہ جائیکہ

ادارۂ تحریر

- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)
- محمد حنیف ندوی
- محمد جعفر پھلواروی ندوی
- بشیر احمد ڈار
- رئیس احمد جعفری ندوی
- شاہد حسین رزاقی

———★———

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ - کلب روڈ - لاہور

Regd. No. L-4033

ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

(مطبوعات ادارہ)

[illegible]

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ ۲۔ کلب روڈ لاہور

ادارۂ تحریر

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ ۔ کلب روڈ ۔ لاہور

دسمبر ۱۹۵۶ء

جلد ۳ شمارہ ۶

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

یکے از مطبوعات

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

مصر پر اسرائیل۔ انگریز اور فرانس نے جو یکایک حملہ کیا وہ بالکل غیر متوقع تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سویز کو قومی تحویل میں لے لینے کے بعد انگریزوں کی سیاسی پوزیشن خاصی کمزور ہو چکی تھی اور یہی نہیں مصر کے اس اقدام سے اس کے پندارِ استعمار کو سخت ٹھیس لگی تھی۔ مگر اس سے کیا ہوتا ہے مصر نے یقین دلایا تھا کہ سویز میں جہاز رانی کے دروازے سب قوموں کے لئے کھلے رہیں گے۔ پھر کسی مرحلہ پر بھی گفتگو اور باہمی بات چیت میں رکاوٹ پیدا نہیں کی گئی تھی ہُوا صرف یہ تھا کہ مصر اس موقف کو ماننے پر آمادہ نہیں تھا جس کو اقوامِ غالب نے اپنے مفادات کے پیشِ نظر تجویز کیا تھا۔ بلکہ اب یہ اس حقیقت سے آگاہ ہو چکا تھا کہ سویز پر مصریوں کی بالادستی قائم رہنا چاہئے اور اس کے نظم ونسق اور مالیات کے سلسلہ میں مصر کے اس تفوق کا اعتراف کرنا چاہئے جو اسے قدرتاً حاصل ہے اور کوئی منطق جس کو جھٹلا دینے پر قادر نہیں۔ یہی وہ صورت حال تھی جو انگریز کو منظور نہیں تھی۔ رہی یہ بات کہ اس سے استعمار کی وسعتیں سمٹتی تھیں۔ تو اس کا علاج مصر کے پاس کیا تھا۔

مصر کے اس اقدام کا جواب برطانیہ کے وزیرِ اعظم مسٹر ایڈن نے یوں دیا کہ اسرائیل کو شہ دی، فرانس کو گانٹھا اور ایک سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق مصر پر ہلہ بول دیا۔ مقصد یہ تھا کہ اس طرح قوت وطاقت کے مظاہروں سے ایسا ماحول پیدا کیا جائے کہ جس سے سویز کے مسئلہ میں من مانی شرائط پر سمجھوتہ کرنے میں مدد مل سکے۔ لیکن کیا وہ اس طرح اپنے منصوبے میں کامیاب رہے؟ اور کیا انہیں ان خطروں کا احساس ہے اور اُن دوررس سیاسی نتائج کا علم ہے جو مشرقِ اوسط میں اُبھر رہے ہیں۔ اور کیا انہیں معلوم ہے کہ ان کے اس اقدام نے ان کے خلاف ساری دنیائے اسلام میں کس درجہ نفرت وحقارت کی آگ بھڑکا دی ہے۔ اور ان کو اس ناروا حرکت کی کتنی گراں قیمت ادا کرنا پڑیگی؟ یہ سوالات ایسے ہیں جن کا تعلق حملہ آور قوموں کے فکر وتدبّر سے ہے اور اس سے ہے کہ مستقبل قریب میں امریکہ، روس اور اسلامی ممالک کیا طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں۔ ہم اس پر حاشیہ آرائی کرنا نہیں چاہتے اس لئے کہ یہ مسائل ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہیں۔ ہمیں جو کچھ کہنا ہے وہ یہ ہے کہ اُس گھناؤنے فعل نے کچھ خوشگوار اور عمدہ پہلوؤں کو بھی جنم دیا ہے۔ جو نہایت مبارک ہیں۔

مثلاً مصری عوام نے جس استقلال، جانفشانی اور شجاعت سے حریف کے واروں کو روکا ہے۔ اور بچوں بوڑھوں اور نوجوانوں نے جس بسالت سے لڑائی کی ہولناکیوں کا مقابلہ کیا ہے اور پاکستان کے عوام اور پاکستان کے اہلِ سیاست نے ہر سطح سے جس اخلاص، جوش اور جرأت سے ان کا ساتھ دیا ہے اور اپنی ہمدردیوں کا یقین دلایا ہے اس سے سارے ایشیا کا وقار بڑھ گیا ہے اور مسلمانوں کے جذبۂ افتخار میں بے پناہ اضافہ ہؤا ہے۔ اس سے دشمنوں کو معلوم ہو گیا ہے کہ مسلمان ناقابلِ تسخیر قوم ہیں۔ اس سے تاریخ کے ایک اہم باب کا آغاز ہؤا ہے۔

اس سے قبل حفاظتی کونسل کے متعلق بجا طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اقوامِ قاہرہ کی استعماری بے ہودگیوں کو جائز قرار دینے والا ایک ادارہ ہے۔ مگر ان حملوں کو روکنے، مؤثر قدم اٹھانے اور بروقت اور منصفانہ طرزِ عمل اختیار کرنے میں ایک مرتبہ ہیمرشولڈ نے جو نمونہ پیش کیا ہے وہ بلاشبہ قابلِ تعریف ہے۔ اور اس سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ قوموں کا اجتماعی ضمیر ابھی زندہ ہے اور اگر عالمی نوعیت کے تمام جھگڑوں کو نمٹانے کے لئے اسی جرأت اور عجلت سے کام لیا جائے تو اس ادارہ کو اس سے زیادہ کامیابی سے چلایا جا سکتا ہے۔ اور تنہا مصر ہی میں نہیں بلکہ ہنگری اور کشمیر میں بھی جارحیت کا سدِّباب کیا جا سکتا ہے۔

انگلستان کی موجودہ حکومت کی جس قدر مذمت چاہئے کیجئے، لیکن انگریزوں کی قوم نے اس اقدام کے خلاف جو مظاہرے کئے ہیں، وہ ایسے ہیں کہ ان کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ حکومتیں ڈھلتی پھرتی چھاؤں ہیں۔ اصل چیز قوموں کا مزاج اور ضمیر ہے۔ اگر انگریزوں میں اکثریت ایسے لوگوں کی موجود ہے کہ جو جمہوریت و امن پر ایمان واثق رکھتی ہے اور اپنی ہی حکومت کے غلط اور ظالمانہ منصوبوں پر پُر زور احتجاج کر سکتی ہے تو اس کے لئے یہ حقیقتاً تحسین کے لائق ہے۔

اسی جنگ کا ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ امریکہ پہلی دفعہ یہ سوچنے پر مجبور ہؤا ہے کہ ہماری خارجہ پالیسی برطانیہ سے الگ ہونا چاہئے۔ اور ہمیں اس کے استعماری مقاصد کے لئے آلہ کار نہیں بننا چاہئے۔ یہ نہایت خوش آیند ہے۔ اس بنیاد پر اس نے اگر عرب ممالک کی مدد کی اور عربوں کے دلوں کو مٹھی میں لینے کی کوشش کی تو اس سے بہت سی تلخیاں دور ہو جائیں گی۔

ٹرکی نے جو اسرائیل سے قدرے تعلق منقطع کیا ہے۔ اس کو بھی اسی ضمن میں رکھئے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ عربوں اور ترکوں میں جو پُرانے اختلافات ہیں ان کو ختم ہونا چاہئے۔ اور اسلامی ممالک کو ایک دوسرے کے قریب آنا چاہئے۔

ناانصافی ہوگی اگر ہم ان فوائد کے پہلو بہ پہلو اس پیچیدگی کا ذکر نہ کریں جو اسلامی ممالک کی خارجہ پالیسی سے متعلق بساطِ سیاست پر اُبھر آئی ہے اور مصر و اسرائیل کی اس جنگ نے اس کو اور اُجاگر کر دیا ہے۔ نظری اعتبار سے تمام مسلمان ملکوں کو ایک صف میں ہونا چاہیئے تھا۔ اور ایک بلاک کی صورت میں ارتقاء و تقدم کی منزلوں کو طے کرنا چاہیئے تھا۔ لیکن حالات کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ ان میں اچھی خاصی تفریق پائی جاتی ہے۔ اور تفریق بھی ایسی کہ جو حقیقی اور لائق اعتنا مجبوریوں پر مبنی ہے۔ ترکی کے جغرافیائی اور سیاسی حالات ایسے ہیں کہ اس کو بہر آئینہ برطانیہ کے ساتھ اپنے رشتوں کو استوار رکھنا پڑ رہا ہے۔ عراق اور شام کے اختلافات اس نازک دور میں بھی ختم نہیں ہو پائے۔ اس لئے قدرتاً ان کی خارجہ پالیسی بھی ایک نہیں ہو سکتی۔ ایران کے ڈانڈے روس سے ملے ہوئے ہیں اور اگرچہ علوم و فنون کی دوڑ میں یہ آجکل پسماندہ ہے تاہم ہمیشہ سے ایک طرح کی تہذیبی انفرادیت رکھتا ہے اس لئے طبعاً نہیں چاہتا کہ روسی اثرات کی دخل اندازیوں کی حوصلہ افزائی کرے اور اپنے خیالات و افکار سے دست بردار ہو جائے۔ روس کے ساتھ تعلقات بڑھانے میں ایک خطرہ یہ بھی ہے کہ اس طرح برسرِ اقتدار گروہ ملوکیت کی قابلِ اعتماد پناہ گاہ سے محروم ہو جاتا ہے۔ مصر کی جنگ چونکہ براہِ راست برطانیہ اور فرانس کے استعماری عزائم سے ہے اس لئے وہ ان کی دوستی کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔ اس سلسلہ میں اس حقیقت کا اعتراف کر لینا چاہیئے کہ وہ بالکل آزاد ہے جن قوتوں سے چاہے مدد لے اور جن حکومتوں سے چاہے اپنا سیاسی ناطہ جوڑے کسی دوسرے ملک کو اس پر اعتراض کا حق حاصل نہیں۔ سعودی عرب اگرچہ امریکہ سے وابستہ ہے مگر برطانیہ سے بھی قطع تعلق نہیں چاہتا کیونکہ اسکے سیاسی اور اقتصادی ڈھانچہ کی استواریوں کا یہی تقاضا ہے۔ اسی لئے وہ ایک حد تک مصر کا ہم نوا ہے۔ پاکستان کی خارجہ پالیسی کے بارہ میں کچھ کہنے سے پہلے اس واقعہ کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اس کا تعلق مصر کی موجودہ افراتفری سے ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ اس سے بہت پہلے اس کو اپنے حالات اور تقاضوں کے مطابق سوچ سمجھ کر مرتب کیا گیا تھا۔ اور وہ سمجھتا ہے کہ ان افسوسناک حالات کے باوجود جو اس جنگ میں پیش آئے ہیں، اس کو بدلنے کی ضرورت نہیں۔ کیوں ضرورت نہیں؟ اس میں دو رائیں ہو سکتی ہیں۔ لیکن جن خطرات اور حقائق کے پیش نظر اس کو مرتب کیا گیا تھا، وہ ابھی جوں کے توں موجود ہیں۔ اس ضمن میں ان نکات پر خصوصیت سے توجہ مبذول رہنا چاہئے کہ پاکستان اپنے ذرائع اور وسائل کے اعتبار سے ایک ایسا ملک ہے جو کسی صورت میں بھی غیر جانبدار نہیں رہ سکتا۔ اس کو اپنی عمرانی اور تہذیبی ترقی کی خاطر حلیف ملکوں اور قوموں کی طرف لامحالہ دوستی کا ہاتھ بڑھانا ہے۔ یہ دوستی سیاسی اعتبار سے بھی ضروری ہے کیونکہ پاکستان ایک شدید دشمنی اور مخاصمت کا رہینِ منت ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اس کی تخلیق میں جس بنیادی عنصر نے کام کیا وہ ہندو کی فطری تنگ نظری ہے جو ہزاروں سال سے اس کی رگ و پے میں جاری و ساری ہے اور لطف یہ ہے کہ ابھی تک اس کے ذہن و فکر سے اس کی تلخیاں دور نہیں

ہوئیں۔ حیدرآباد کو یہ بُری طرح ختم کرچکا ہے۔ جوناگڑھ اور بھوپال پر قابض ہے اور کشمیر میں اُسی جارحیت، اُسی ناانصافی اور ہٹ دھرمی پر قائم ہے جو تنگ نظر قوموں کا شیوہ ہے۔

ان حالات میں مصر اور شام کے لیڈروں کو معلوم ہونا چاہئے کہ پاکستان کے لئے ہندوستان ایک حقیقی خطرہ ہے اور مسئلہ کشمیر کی نزاکت اسرائیلی نزاکت سے قطعی مختلف نہیں۔ یہاں بھی کسی وقت جنگ کی آگ بھڑک سکتی ہے اور وہی خطرناک صورتِ حالات پیدا ہوسکتی ہے جس کی وجہ سے عرب ممالک پریشان ہیں۔ ظاہر ہے کہ خدانخواستہ اگر یہاں جنگ کا آتش فشاں پھٹ پڑا تو عرب ممالک اس مشکل سے نمٹنے کے لئے ہماری کوئی مدد نہیں کرسکتے۔ روس کی طرف اسکی قوت و اثر کا لوہا ماننے کے باوجود اس لئے اُمید و رجا کے جذبات لئے ہوئے نہیں بڑھ سکتے کہ اس کے عمرانی اور تہذیبی نظریوں سے متفق ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پاکستان خالص دینی مملکت ہے جس کا مطمح نظر اسلامی اندازِ حیات کو اپنانا اور اس کی دعوت کو پھیلانا ہے۔ اور روس لادینی ہی نہیں غیر دینی نظر و فکر کا علمبردار بھی ہے نظریات و افکار کے اس بعد المشرقین کو پاٹنا بھی آسان تھا اگر اس کے ہاں جمہوری اقدار کی کچھ بھی حوصلہ افزائی ہوتی اور کم از کم ایسا ہو پاتا کہ اشتراکی ریاستوں کی حد تک اس کا طرزِ عمل منصفانہ ہوتا اور سمجھا جاتا کہ اس سے ملنے کے معنی اپنی انفرادیت کھونا نہیں بلکہ زندگی کی دوڑ میں آگے بڑھنا ہے۔ ہنگری میں جو تماشہ ہؤا ہے اس کے بعد کون اس بلاک کے ساتھ وابستگی کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ حالات کے اس رُخ کے سامنے آجانے کے بعد لے دے کر صرف برطانیہ کے ساتھ ہی روابط قائم رکھے جاسکتے ہیں جو اگرچہ جفاگر ہے، ظالم ہے، بہانہ جو ہے، مگر بڑی حد تک جمہوریت کا حامی ہے اسلئے پاکستان اپنی پالیسی پر عمل پیرا رہنے کا تہیہ کئے ہوئے ہے۔

بظاہر اس حکمت عملی میں ایک کھلا ہؤا تناقض پایا جاتا ہے کہ ہمارے تعلقات ایک ایسے ملک سے استوار ہوں جو عرب ممالک میں حریف و دشمن کی حیثیت سے بدنام ہے۔ ہم اس تناقض کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہتے ہیں کہ یہ تناقض ہم نے پیدا نہیں کیا۔ بلکہ یہ نتیجہ ہے ناگزیر عالمی حالات کی تبدیلیوں کا اور اسلامی ممالک کے اختلاف مقاصد کا۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ حتی الامکان اس تناقض کو کم کریں۔ اور اپنی پالیسی کو اس انداز سے پروان چڑھائیں کہ آخر آخر میں اس سے پاکستان بھی مضبوط اور استوار ہو اور عرب ممالک کی مشکلات بھی دور ہوں۔ اور ہم یہی کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

سابق گورنر جنرل غلام محمد نوراللہ مرقدہٗ

ویسے تو پاکستان بے شمار مسلمانوں کی قربانیوں سے وجود میں آیا۔ کسی نے جانی قربانی کی اور کسی نے خانماں برباد ہونا ایمان اور جذبۂ ملّی کی بدولت قبول کیا۔ بہت سے عہدہ داروں نے اس کی تعمیر میں اپنی قوتیں صرف کیں۔ لیکن عقل وہمت وایمان سے اس کی بنیادوں کو استوار کرنے والے ذی اقتدار معماروں میں سے اگر گراں مایہ خدمات کی بنا پر چار پانچ اشخاص منتخب کئے جائیں تو اس صف میں یقیناً غلام محمد مرحوم کو ایک نمایاں مقام حاصل ہوگا۔ ان میں زیادہ تعداد سرسیّد کے ایم اے او کالج علی گڑھ کی تعلیم یافتہ ہے۔ غلام محمد بھی علی گڑھ کے قدیم طلباء میں سے تھے۔ کالج میں وہ مجھ سے ایک سال پیچھے تھے۔ میں ۱۹۱۳ء میں علی گڑھ کو چھوڑ کر سینٹ اسٹیفن کالج دہلی میں داخل ہوگیا جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ فلسفے کی تعلیم کا انتظام علی گڑھ کی نسبت یہاں بہتر تھا۔ اب پروفیسر ارنلڈ علی گڑھ چھوڑ کر لاہور گورنمنٹ کالج میں آگئے تھے اور ان کے بعد ایک ایسے انگریز پروفیسر فلسفہ پڑھاتے تھے جن سے طلباء فلسفہ مطمئن نہ تھے۔ غلام محمد آخر تک علی گڑھ ہی میں رہے۔ وہیں سے ایم۔ اے پاس کرکے کچھ عرصہ لیکچرار بھی ہوگئے۔ اس وقت کے معاصر طلباء میں سے جناب زاہد حسین بھی تھے جو اب پلاننگ بورڈ کے چیئرمین کی حیثیت سے گراں بہا خدمات انجام دے رہے ہیں اور اس سے قبل چوٹی کے کلیدی عہدوں پر پاکستان کی تن دہی سے خدمت کرچکے ہیں۔ غلام محمد اور زاہد حسین دونو آڈٹ اینڈ اکونٹس کے مقابلے کے امتحان میں کامیاب ہوکر گورنمنٹ آف انڈیا کی ملازمت میں چلے گئے۔ پاکستان کے وجود میں آنے کے وقت یہ دونو حکومت ہند میں بہت مقتدر عہدہ دار تھے۔ ان دونوں کے دوستانہ روابط نہایت بے تکلفانہ اور گہرے تھے اور یہ دونو مجھ سے بھی بہت کچھ بے تکلّف تھے۔ ان دونوں میں آپس میں بہت کچھ چھیڑ چھاڑ رہتی تھی۔ ایک مرتبہ کراچی میں زاہد حسین صاحب کے گھر پر میری موجودگی میں غلام محمد کہنے لگے کہ بھائی یہ زاہد بہت ڈرپوک اور بے وقوف آدمی ہے۔ ہم دونوں آخر میں ایسی کلیدی آسامیوں پر متعین تھے کہ کروڑوں روپوں کے سودے اور ٹھیکے ہمارے اختیار میں تھے۔ ہم لوگ بے کھٹکا دس بیس لاکھ روپے کمیشنوں میں اپنی جیب میں ڈال سکتے تھے جسے لوگ رشوت بھی نہیں سمجھتے اور نہ ہی ہمیں کوئی پکڑ سکتا تھا۔ لیکن اس زاہد نے ہمیں کچھ نہ کرنے دیا۔ کبھی کہتا تھا کہ

بھائی یہ لاکھوں روپے رکھینگے کہاں۔ کبھی کہتا تھا کہ راتوں کی نیند غائب ہو جائیگی کبھی ایمان بے ایمانی کی بحث لگا دیتا تھا۔ غرضیکہ اس نے نہ خود کچھ کیا اور نہ ہمیں کچھ ہاتھ رنگنے دئے۔ اور دونوں کے دونوں مفلس کے مفلس پاکستان پہنچ گئے۔

اب میں جو کچھ لکھنا چاہتا ہوں وہ غلام محمد صاحب سے خود سُنی ہوئی باتیں ہیں یا ان کے متعلق میرا ذاتی مشاہدہ ہے۔ علی گڑھ چھوڑنے کے بعد غلام محمد صاحب سے میل ملاقات کا توموقع نہ رہا۔ وہ ملازمت کے سلسلے میں زیادہ تر یو۔پی میں رہے یا دہلی میں اور میں عثمانیہ یونیورسٹی کی تاسیس کے وقت فلسفہ کا پروفیسر ہو کر حیدرآباد دکن چلا گیا۔ اور عمر کا بہترین اور طویل حصّہ میں نے وہیں گزار دیا۔ لیکن اس طویل زمانی اور مکانی دوری میں نہ وہ مجھے بھولے اور نہ میں انہیں بھولا۔ یہاں تک کہ وہ وزیر فینانس ہو کر حیدرآباد دکن آگئے اور اُن سے قریبی رابطہ دوبارہ قائم ہو گیا۔ انگریزی حکومت کی ملازمت میں بھی میں ان کے دبنگ پن کے کئی واقعات سُن چکا تھا۔ لیکن حیدرآباد میں اپنے سامنے ان کی صلاحیت اور جرأت کا اندازہ کرنے کا موقع ملا۔ دیسی ریاستوں میں انگریز عہدہ دار اس قدر رعب اور وقار سے رہتے تھے جو ان کو برٹش انڈیا میں بھی حاصل نہ تھا۔ غلام محمد صاحب کو بھی اُنھوں نے دیسی آدمی سمجھ کر اکڑفوں شروع کی تو غلام محمد صاحب نے ان کو ایسی ڈانٹ پلائی جیسے کوئی اپنے گستاخی کرنے والے ملازم کو ڈانٹتا ہے۔ نظام ریلوے کے جنرل منیجر ایک صاحب سلاٹر تھے جو اپنے آپ کو مطلق العنان سمجھتے تھے، غلام محمد صاحب کی ایک ڈانٹ کے بعد وہ دبک کر رہ گئے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ غلام محمد صاحب اپنے فن کے ماہر تھے اور کوئی بے عنوانی ان کی نظر سے اوجھل نہ رہتی تھی۔ جو شخص پوری معلومات رکھتا ہو اور تفصیلات پر حاوی ہو اس کے سامنے دوسروں کو سرِ تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ انگریز عہدہ داروں کے علاوہ حیدرآباد میں فراعنہ کا ایک گروہ بھی تھا اور وہ جاگیردار، نواب اور درباری تھے۔ ان میں سے بعض رشوت خوار اور ریشہ دوانیوں میں ماہر تھے۔ حکومت کے بڑے بڑے عہدے دار یہاں تک کہ سر اکبر حیدری بھی ان کو خوش کرنے میں کسی اُصول کی پابندی نہ کرتے تھے۔ رئیس مملکت خود نہایت درشت مزاج اور زر پرست انسان تھا۔ اپنے ذاتی مفاد کے سامنے ملک و ملّت کا مفاد اس کے لئے کچھ معنی نہ رکھتا تھا۔ غلام محمد صاحب نے اس گروہ کو بھی ڈرایا اور دھمکایا اور اکڑنے والے عہدہ داروں کی اکڑ کو توڑ دیا۔ اس معاملے میں دیسی ہو یا انگریز غلام محمد اس کی کچھ پرواہ نہ کرتے تھے۔ گورنمنٹ آف انڈیا میں بھی انگریز ان سے بہت گھبراتے تھے۔ فرماتے تھے کہ حکومت ہند میں جب میں جائنٹ سکریٹری تھا وردی اور تمغوں سے لیس ایک انگریز فوجی افسر (غالباً کوئی بریگیڈیر تھا) بے اطلاع میرے کمرے میں گھس آیا۔ میری میز کے سامنے ایک کرسی پر ایک پاؤں

رکھ کر مجھ سے مخاطب ہؤا۔ مجھے اس کی بے تمیزی پر بہت غصّہ آیا۔ میں نے برافروختہ ہو کر کہا تم کون ہو اور کچھ جواب دینے سے پہلے یہ اپنا ہیٹ زمین پر رکھ کر بات کرو۔ قیام پاکستان کے بعد جو انگریز عہدہ دار یہاں رہ گئے تھے جب انہوں نے سُنا کہ غلام محمد فینانس منسٹر ہو کر آرہے ہیں تو آپس میں کہنے لگے کہ اس شخص سے ہماری نہ بنے گی اور یہ ہمیں نکال کر ہی چھوڑے گا۔ برٹش حکومت سے اس قسم کی کش مکش سے تنگ آکر وہ ایک مرتبہ مستعفی بھی ہو گئے تھے۔ کافی عرصہ الگ رہنے کے بعد بحران کو حکومت ہند نے انہیں واپس بلا کر ایک اونچے عہدے پر متمکن کیا گیا۔ فرماتے تھے کہ بھائی زندگی میں اور قسم کی بدعنوانیاں بہتیری کی ہیں لیکن فرائض منصبی میں ہمیشہ دیانت اور ہمت سے کام لیا ہے۔ میرے نامۂ اعمال میں اس شعبے میں شاید کوئی گناہِ عظیم درج نہ ہو۔

پاکستان سے قبل ہی وہ اپنے فن میں اس قدر ماہر مشہور ہو گئے تھے کہ حیدر آباد کی وزارت کے بعد ٹاٹا کی مشہور کمپنی نے کوئی چھ سات ہزار ماہوار تنخواہ اور بہت سی رعایات دے کر غالباً بحیثیت انچارج فینانس رکھ لیا تھا۔ جب ہندوؤں نے مجبور ہو کر پاکستان کا مطالبہ تسلیم کر لیا تو ان کی کوشش تھی کہ چوٹی کے قابل مسلمان پاکستان نہ جانے پائیں۔ مشہور کتاب ورڈکٹ ان انڈیا کے مصنف بورلے نکلز نے مسلمان لیڈروں کو پہلے سے ایک مضمون میں آگاہ کر دیا تھا کہ پاکستان بننے پر ہندو اس قسم کی کوشش کرینگے تم لوگ اس سے متنبہ ہو جاؤ۔ غلام محمد صاحب نے مجھ سے فرمایا کہ غالباً پٹیل کے اشارے پر ٹاٹا والوں نے بہت کوشش کی کہ میں انہیں چھوڑ کر پاکستان نہ جاؤں۔ میری تنخواہ جو پہلے بھی بہت کافی تھی اس میں اضافہ کرنے کے لئے تیار ہو گئے۔ اور یہ کہا کہ اگر تم صحت اور علاج کے لئے امریکہ میں رہنا چاہو تو ہم تم کو امریکہ میں متعین کر دیں گے اور تنخواہ کے علاوہ وہاں رہنے کا کثیر الاؤنس بھی دینگے مگر پاکستان بننے کے بعد غلام محمد کہاں بھارت میں ٹکنے والے تھے۔ وہاں ان کو جو تنخواہ مل رہی تھی اس سے نصف تنخواہ پر قائداعظم کے مدعو کرنے پر وہ پاکستان آگئے۔ یہاں پہنچ کر انہوں نے جس قابلیت اور جرأت سے یہاں کی مالی حالت کو سنبھالا ہے اس کا اندازہ اس سے کر لیجئے کہ ہندوستان نے ہر قسم کی کوشش کی کہ پاکستان دیوالیہ ہو کر بھارت کے سامنے گھٹنے ٹیک دے۔ دنیا بھر کے ماہرین مالیات و معاشیات نے متحد الرائے ہو کر کہا کہ پاکستان ایک سال بھی قائم نہیں رہ سکتا لیکن بے زری اور بے سرو سامانی میں بھی پاکستان نہ صرف قائم رہا بلکہ نہایت قلیل عرصے میں اس نے اپنا مالی اور معاشی وقار اور اپنی ساکھ دنیا میں قائم کر لی۔ اس میں بہت سے مردانِ کار کی عقلیں اور ہمتیں صرف ہوئیں لیکن فینانس اگر کسی اناڑی اور ڈرپوک انسان کے ہاتھ میں ہوتا تو ماتحت افسروں کی مجموعی کوششیں بھی اُس بحران

کے زمانے میں اس کو نہ بچا سکتیں۔ فیننانس کے ایک بڑے افسر نے ایک روز مجھ سے کہا کہ اس شخص کی رندانہ جرأت نے کام کیا۔ اگر اس انقلابی دور میں کوئی شخص محض دفتری قسم کا ہوتا تو پاکستان کا سنبھلنا مشکل تھا۔ تمام محکموں کو آخر میں فیننانس ہی سے واسطہ پڑتا ہے۔ غلام محمد صاحب کے زمانے میں کوئی عہدہ دار کوئی معاملہ پیش کرتے ہوئے یہ امید نہ رکھ سکتا تھا کہ وہ کسی خامی یا بدعنوانی کو ان کی خردبین نگاہ سے چھپا سکیگا۔ جہاں کسی نے ایسا کرنے کی کوشش کی وہ ایک ہی ڈانٹ سے لرزہ براندام ہو جاتا تھا۔ خواہ وہ اپنے محکمے میں کتنا ہی مقتدر افسر ہو نجی اور شخصی زندگی میں بے انتہا لحاظ اور مروت تھی لیکن مملکت کے معاملات میں ذرہ بھر کسی کا لحاظ نہ کرتے تھے۔ اسی لئے وہ تلخ بیانی بلکہ بدزبانی میں بدنام ہو گئے تھے۔ ان کے ایک ماتحت نے جو ان سے بہت قریب رہ چکا تھا مجھ سے بیان کیا کہ یہ شخص ڈانٹتا بہت ہے لیکن کبھی کسی شخص کو محض ذاتی عناد یا غصے کی وجہ سے نقصان نہیں پہنچاتا۔ جہاں تک ہو سکتا ہے فائدہ ہی پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔

مذہبی اور ملّی جذبہ

عبادات و شعائر کے لحاظ سے تو غلام محمد نہ اپنے آپ کو مذہبی آدمی سمجھتے تھے اور نہ کوئی دوسرا ان کو مذہبی آدمی شمار کر سکتا ہے۔ لیکن اسلام اور مسلمانوں کے متعلق ان کے قلب کی گہرائیوں میں ایک غیر معمولی جذبہ موجود تھا۔ ویسے تو ہندو پاکستان کے مسلمان ہر مسلمان قوم کے متعلق برادرانہ جذبہ رکھتے ہیں اور اقبال کے ترانۂ ملّی کا پہلا شعر :

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

اسی تاثر کا اعلان و اظہار رہے۔ لیکن ہمارے معاصر علی گڑھ کے نوجوانوں میں یہ تاثر غیر معمولی طور پر قوی تھا۔ اس کا خاص محرک ترکوں کے ساتھ خاص ہمدردی تھی جنہیں تمام مغربی اقوام تباہ کرنے پر آمادہ تھیں۔ سنہ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ کی جنگِ عظیم سے قبل ہی ایک طرف بلقانی اقوام نے اور دوسری طرف اطالیہ نے ترکی ممالک محروسہ پر حملہ کر دیا۔ ابھی ترک اس حملے سے سنبھلنے نہ پائے تھے کہ تمام فرنگ میں جنگ کی انسانیت سوز آگ بھڑک اٹھی۔ ترکوں کا اس سے بچنا دشوار تھا۔ انہوں نے سوچا جرمنوں نے ہمارا کچھ نہیں بگاڑا اور نہ ہماری مملکت کے کسی حصّہ پر قابض ہونے کا منصوبہ ان کی سیاست میں دکھائی دیتا ہے۔ ہمارے اصل دشمن انگریز اور ان کے سیاسی و عسکری حلیف ہیں۔ ترک جرمنوں کے حلیف ہونے کی حیثیت سے اس آگ میں کود پڑے۔ فرنگی سیاست کے قمار خانے میں ترکوں نے بھی اپنا پانسہ پھینکا :

خنک آں قمار بازے کہ بباخت ہرچہ بودش ونہ ماند ہیچش الّا ہوسِ قمارِ دیگر

ہندوستان کے مسلمان نہایت درجہ مضطرب مگر بے بس تھے۔ انگریز ہندوستان کی مسلمان فوجوں کو ترکوں کے خلاف لڑانے کے لئے لے گئے۔ غلامی بھی کیا ضمیر کُش اور جذبات کُش لعنت ہے۔ انسانوں کے پیدا کردہ شر کو رفع کرنے کی بابت رسولِ کریمؐ کی ہدایت کس قدر مجاہدانہ اور سبق آموز ہے کہ شر کو اپنے قوتِ بازو سے رفع کرنے کی ہمت اور صلاحیت ہو تو مجاہدانہ عمل سے اس کو رفع کرو۔ اگر حالات ایسے ہیں کہ عمل کی گنجائش نہیں تو اپنی زبان سے اس کے خلاف جہاد کرو، اور اگر زبان بندی تک نوبت پہنچ چکی ہے تو اپنے دل میں اسکی مذمت کرو۔ اور اس کے خلاف جذبہ پیدا کرو۔ لیکن یہ آخری صورت ایمان کی ضعیف ترین صورت ہے۔ علی گڑھ کے اس زمانے کے طلباء کے لئے فقط یہ آخری صورت ممکن رہ گئی تھی۔ اگرچہ مولانا محمد علی جوہر کی قسم کے قدیم طلبانے کلمۂ حق کو بیانگِ دُہل تقریروں میں بھی کہنا شروع کیا اور تحریروں میں بھی اور اس جُرم میں تختۂ دار پر چڑھنے کے لئے تیار ہو گئے:

مستحقِ دار کو حکمِ نظر بندی ملا　　　دیکھئے کیسے رہائی ہوتے ہوتے رہ گئی

غلام محمد اسی دور میں علی گڑھ کے طالب علم تھے۔ طلباء اس سے زیادہ کیا ایثار کرسکتے تھے کہ اپنا پیٹ کاٹ کر جو قلیل رقم جمع ہو وہ ترک مجاہدین کی حمایت کے لئے بھیج دیں۔ طالب علموں کو جو کھانا ملتا تھا وہ پہلے بھی کچھ تشفی بخش نہ تھا۔ چپاتی اور دال اور دو ایک بوٹیوں کے ساتھ کچھ ترکاری۔ کھانے کی مد میں طالب علم کو آٹھ روپے ماہوار دینا پڑتے تھے۔ ان آٹھ روپوں میں کم ازکم دو روپے ٹھیکہ دار کا منافع اور باورچیوں کی لوٹ وضع کر لیجئے۔ اس سستے زمانے میں بھی مبلغ چھ روپے میں کیا مل سکتا تھا۔ طالب علموں نے اس زاہدانہ خوراک میں بھی کمی قبول کر لی۔ باقی بس چپاتی اور دال رہ گئی۔ اس ایثار سے جسمانی غذا کم ہوگئی لیکن روحانی غذا بڑھ گئی۔ ملّت کے لئے ایثار کی مشق شروع ہوگئی۔ خواہ اس ملّتِ بیضا کے افراد کسی دور دراز ملک میں مصائب میں گرفتار، لیکن جہاد کے لئے آمادۂ پیکار ہوں۔ اس وقت پاکستان جیسی ایک عظیم اسلامی مملکت کا معرضِ وجود میں آنا کسی کے خواب میں بھی نہ آسکتا تھا۔ اقبال نے جذبۂ ملّی کو اُبھارنا اور مسلمانوں کے قلوب کو گرمانا شروع کر دیا تھا۔ لیکن اس سے کچھ عرصہ قبل فرنگ میں بیٹھے ہوئے علی گڑھ کے طلباء کو یہ پیغام بھیجا تھا کہ صبر سے کام لو عمل کا وقت ابھی نہیں آیا:

عجلت کرو نہ میکشو بادہ ہے نارسا ابھی[1]　　　رہنے دو خُم کے مُنہ پہ تم خشتِ کلیسیا ابھی

---

[1] بانگِ درا میں اقبال نے یہ مصرع بدل دیا:

بادہ ہے نیم رس ابھی نالہ ہے نارسا ابھی　　　رہنے دو خم کے سر پہ تم خشتِ کلیسیا ابھی

پاکستان بہت حد تک اقبال ہی کی کوششوں سے بنا۔ لیکن افسوس ہے کہ اُنہوں نے خم کے مُنہ سے خشتِ کلیسا کو ہٹتے ہوئے خود اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا۔ اگرچہ جو آنکھیں اب اس کو دیکھ رہی ہیں ان کی بصارت بھی بہت کچھ اقبال ہی کی بصیرت کی رہینِ منت ہے۔ اس قصۂ کہن کو دُہرانے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ غلام محمد اور ان کی قسم کے بہت سے اور روشن ضمیر اور نورِ ایمان سے مستنیر سید کے علی گڑھ کالج سے کچھ جذبات اور میلانات لے کر نکلے تھے جو بعد میں پاکستان کی تاسیس و تعمیر میں صورت پذیر ہوئے۔ علی گڑھ میں جس غلام محمد نے اپنی نصف خوراک چھوڑ دی تھی اس نے ٹاٹا سے ملنے والی تنخواہ سے نصف تنخواہ پر پاکستان میں وزیر مالیات بننا بخوشی قبول کر لیا۔

ترکوں کے ساتھ علی گڑھ والوں کا رابطہ ڈاکٹر انصاری کے طبی مشن کی بدولت اور استوار ہو گیا تھا۔ انقلاب آفریں ترکوں میں سربرآوردہ عمائدین کے ساتھ غلام محمد کا گہرا قلبی تعلق بدستور قائم رہا۔ رؤف بے سابق وزیر اعظم ترکی جو جدید ترکی کے معماروں میں سے ہیں جب مصطفیٰ کمال سے اختلاف کی بنا پر کچھ عرصہ کے لئے جلاوطن ہو گئے اور احباب کی دعوت پر ہندوستان آئے تو غلام محمد اس وقت کلکتہ میں تھے۔ انہوں نے مجھ سے رؤف بے کی درویشانہ سیرت کے بہت سے قصّے بیان کئے۔ رؤف بے کے پاس ایک کچّی کوڑی نہ تھی، لیکن فقر و غنا کا یہ حال تھا کہ کسی سے بھی کسی صورت میں نہ کچھ طلب کرتے تھے اور نہ کسی کی پیش کش کو قبول کرتے تھے۔ بس جس نے دو روٹیاں کھلا دیں اس کو خوشی سے قبول کر لیا۔ غلام محمد صاحب نے بیان کیا کہ ہم نے دیکھا کہ گرمی کا زمانہ ہے اور رؤف بے کے پاس دو ٹھنڈے سوٹ بھی نہیں ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ اگر ہم ان سے کہیں کہ ہم دو چار سوٹ بنوا دیتے ہیں تو وہ کبھی نہ مانیں گے۔ غلام محمد منصوبہ سازی میں ہمیشہ سے ید طولےٰ رکھتے تھے۔ اُنہوں نے یہ پلین بنائی کہ ان سے درخواست کریں کہ فلاں اخبار (مجھے یاد نہیں کہ کون سا اخبار تھا) کے لئے آپ ایک مختصر سا کالم لکھ دیں۔ رؤف بے نے کہا کہ میں اخباروں رسالوں میں مضمون نہیں لکھا کرتا۔ لیکن جب مسلسل اصرار کیا تو ان کو آمادہ کر لیا۔ وہ بیچارہ یہ نہ سمجھ سکا کہ علی گڑھ کے ان شریروں کی یہ کیا چال ہے۔ اس کے بعد ایک رقم اپنی طرف سے ان کو پیش کر دی کہ اخبار کے ایڈیٹر نے اس کالم کا معاوضہ بھیجا ہے۔ وہ روپے تھوڑے ہی تھے۔ مگر غلام محمد نے ان سے کہا کہ اس کے دو تین چینی ریشم کے سوٹ کیوں نہیں بنوا لیتے۔ رؤف بے نے کہا کہ ان چند روپوں میں سوٹ کہاں سے بن سکتے ہیں۔ غلام محمد نے دروغ مصلحت آمیز کو جاری رکھتے ہوئے کہا کہ چینی ریشم سوٹوں کے لئے یہاں بہت سستا یعنی روپے کا دو گز ملتا ہے اور چھ گز میں سوٹ بن جاتا ہے۔ رؤف بے کو یقین نہ آیا تو کہا کہ میرے ساتھ دکانوں پر چلئے اور خود دریافت فرمایئے۔ دو چار کپڑے

والوں سے غلام محمد پہلے ہی کہہ آئے تھے کہ میں ایک صاحب کے ساتھ تمہاری دوکان میں سوٹوں کے ریشم کا بھاؤ پوچھنے آؤں گا جو ریشم بھی وہ پسند کریں اس کی قیمت آٹھ آنے گز بتانا۔ اب وہ رؤوف صاحب کو ہمراہ لے کر ایک دوکان میں گھسے۔ کہا کہ سوٹوں کا ریشم دکھاؤ۔ اچھا ریشم چن کر قیمت پوچھی تو آٹھ آنے گز۔ رؤوف بے کو اس ارزانی پر بہت تعجّب ہُوا۔ اس کے بعد دوسری اور تیسری دکان میں گئے اچھے سے اچھا ریشم مگر قیمت وہی آٹھ آنے گز۔ آخر دو تین سوٹوں کا کپڑا اخبار سے حاصل کردہ مفروضہ رقم سے خرید کر سوٹ بنوائے اور اُن کے حوالے کئے۔ فرماتے تھے کہ رؤوف بے کی خودداری کا یہ حال تھا کہ نواب بھوپال نے، جو علی گڑھ کے طالب علم اور غلام محمد اور خود میرے ہم جماعت تھے، ان کو پانسو روپے ماہوار کا وظیفہ پیش کیا۔ روف بے نے یہ کہہ کر قبول کرنے سے انکار کردیا کہ نواب صاحب کی غریب رعایا کو میرے مقابلے میں اس رقم کی زیادہ ضرورت ہے۔ (ہمارے نام نہاد علماء اور مشائخ اپنی سیرت کا اس سے مقابلہ کرکے دیکھ لیں)۔

ترکوں کے علاوہ دیگر اسلامی اقوام سے رابطۂ اخوت و اتحاد کو مضبوط کرنا ہمیشہ غلام محمد صاحب کے مدِّنظر رہتا تھا اور وہ اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے مواقع کی تلاش کرتے رہتے تھے۔ بلکہ یوں کہئے کہ مواقع پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ مرحوم کے صفات میں سے ایک غیر معمولی صفت ایسے لوگوں سے ذاتی طور پر دوستی پیدا کرنا تھا جنہیں وہ دوستی کے قابل سمجھتے تھے۔ کبھی ذاتی جذبات اور کبھی مفادِ ملّت دوستی کے محرکات ہوتے تھے۔ اسلامی جذبے سے یا سیاسی مصلحت سے دیگر اقوام کے جن ذی اقتدار لوگوں سے وہ رابطۂ مؤدت کو اہم سمجھتے تھے انہیں چند ہی ملاقاتوں میں اپنا اور پاکستان کا گرویدہ بنا لیتے تھے۔ ایک روز فرماتے تھے کہ نہ سفارتوں کی رسمی کارروائیوں سے کام چلتا ہے اور نہ ہی پاکستان کی حمایت میں طویل تقریروں سے۔ جس امیرِ مملکت یا وزیرِ دولت سے کم سے کم عرصے میں زیادہ سے زیادہ کام لینا مقصود ہو اس سے ذاتی بنا پر دوستی کا تعلق پیدا کرلو تو بڑے بڑے اہم مقاصد آناً فاناً پورے ہو جاتے ہیں۔ قبلِ تقسیم ہندوستان میں کانگریس کے بڑے بڑے لیڈر جن میں جواہرلال نہرو بھی تھے، ان سے دوستانہ تعلق رکھتے تھے۔ اسی طرح مسلم قائدین محمد علی، شوکت علی، ڈاکٹر انصاری، اور اسی طرح صفِ دوم کے مسلمان لیڈر بھی ان سے ایسے بے تکلّف تھے کہ ان کو غلام محمد نہیں بلکہ "او گامے" کہہ کر پکارتے تھے (پنجاب کے عوام غلام محمد نامی لوگوں کو اختصار سے یا پیار سے گاما ہی پکارتے ہیں)۔ وہ بادشاہوں سے بھی اس قدر بے تکلّف بات کرتے تھے کہ ان جلالت مآب حضرات سے مرعوب ہونے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ غلام محمد جیسے دبنگ انسان کے سوا اور کون ہو سکتا تھا جو شاہِ ایران کو

روبرو کہہ دے کہ حضرت بادشاہی کا جواز اسلام میں نہیں ہے۔ یہ شاہی اسلامی ممالک میں بھی اب چند روزہ ہی ہے۔ (یہ بات انہوں نے خود راقم الحروف سے بیان کی)۔ ان کو ہر وقت یہ فکر دامن گیر رہتی تھی کہ اسلامی ممالک سے قریبی روابط پیدا کرنے کے لئے جتنے وسائل بھی ہوں کران کو استعمال کیا جائے۔ چنانچہ فینانس منسٹری کے زمانے میں انہیں یہ سوجھا کہ ایک بین الاقوامی اسلامی معاشی کانفرنس کو کراچی میں منعقد کیا جائے۔ اور اس غرض سے ایک مستقل مجلس قائم کی جائے۔ جس کا ایک الگ سکریٹریٹ ہو۔ اس کانفرنس میں انہوں نے جو طویل اور بلیغ خطبہ پڑھا وہ ایسا عالمانہ تھا کہ اب تک اسلامی معاشیات کے متعلق مضامین اور کتابوں میں اس کے حوالے دیئے جاتے ہیں۔

دفاعی معاہدے

آج کل پاکستان میں انگریزوں کی مصر پر یورش کی وجہ سے بعض لوگ یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ پاکستان بغداد کے معاہدے کو منسوخ کر دے۔ یا کم از کم انگریزوں کو اس میں سے خارج کر کے اس کو خالص اسلامی ممالک کا معاہدہ بنا دیا جائے اور اس کو وسیع کر کے مشرق وسطیٰ کی تمام اسلامی اقوام کو اس میں منسلک کیا جائے۔ عوام رموزِ مملکت اور سیاسی مصلحتوں سے نا آشنا ہوتے ہیں اور تمام حالات اور کوائف پر ایک محیط نظر نہیں ڈال سکتے۔ اس معاہدے میں جو قوم بھی داخل ہوئی وہ اپنی غرض اور مصلحت سے شریک ہوئی۔ روس کی دیرینہ دشمنی کی وجہ سے ترکوں کا جغرافیائی اور سیاسی موقف اس قسم کا ہے کہ انہیں ایسے حلیفوں کی شدید ضرورت ہے جو ان کو روس جیسی زبردست قوت سے بچا سکیں۔ روس درۂ دانیال پر قابض ہو کر بحیرۂ روم میں داخل ہونا چاہتا ہے۔ اور استنبول پر قبضہ شہنشاہی روس کا بھی مطمح نظر تھا۔ اشتراکی روس میں بھی یہ تمنا موجود ہے اور اسکی موجودہ قوت کے مدِّ نظر یہ اس کے لئے آسانی سے قابلِ حصول ہے، اگر ترکی جیسا چھوٹا ملک بے حلیف ہو کر رہ جائے۔ اسی وجہ سے ترکی نارتھ اطلانتک نظامِ دفاع میں شامل ہو گیا۔ روس سے بچنے کے لئے جہاں بھی کوئی محاذ ہو گا ترکی محض اپنی بقا کی خاطر اس میں لازماً شریک ہو جائے گا۔ معاہدۂ بغداد کا مقصد روس کے خلاف ایک دفاعی محاذ قائم کرنا تھا۔ انگریز اس میں اس لئے شریک ہوئے کہ وہ مشرقِ وسطیٰ کے تیل کو اپنے زیر اقتدار رکھنا چاہتے ہیں، کیونکہ ان کی صنعتی اور معاشی زندگی اسی تیل کے بل پر قائم ہے۔ سوال یہ ہے کہ پاکستان اس میں کاہے کو شریک ہؤا۔ پاکستان کو اس سے کیا حاصل ہؤا یا کیا حاصل ہونے کی توقع ہے۔ اس معاہدے کا ذکر میں غلام محمد صاحب کی سیاست کے بارے میں اس لئے کر رہا ہوں

کہ وہ نہ صرف اس معاہدے کے حامی تھے بلکہ یہ بہت کچھ ان کے سیاسی شعور کا نتیجہ تھا کہ پاکستان اس معاہدے میں شریک ہُوا۔ ابھی بیان ہو چکا ہے کہ ترکی اس میں کیوں شریک ہُوا اور انگریز کیوں اس کے محرک یا موید ہوئے۔ پاکستان کو اس میں شریک ہونے کی کیا ضرورت تھی اس کو سرکاری طور پر کبھی ہماری حکومت نے بیان نہیں کیا۔ اظہارِ خیال یا اخفائے خیال حکومتیں اپنی مصلحت سے کرتی ہیں لیکن چونکہ ہم حکومت کے کوئی پُرزے نہیں ہیں اس لئے ہمیں اس بات کو من وعن لکھنے میں کوئی رکاوٹ نہیں کہ جس طرح ترکی کا جانی دشمن روس ہے اسی طرح پاکستان کا کُھلا دشمن بھارت ہے۔ بھارت کو انگریز نہایت قوی کر کے چھوڑ گیا۔ انگریزوں نے اسلحے کے بیش بہا کارخانے بھارت میں چھوڑے۔ جاپانیوں کے خلاف تیار کردہ خوفناک جنگی سامان ہندوؤں کے قبضے میں آیا۔

بھارت نے اپنی دولت، وسعتِ ملک اور عسکری قوت کے مقابلے میں پاکستان کو کمزور اور بےبس سمجھ کر بات بات پر اس کو دھمکیاں دینی شروع کیں۔ کبھی مغربی پاکستان کی سرحد پر اور کبھی مشرقی پاکستان کے قریب اپنی افواج کا کثیر حصّہ لا ڈالا اور پاکستان پر حملہ آور ہونے کے بہانے تراشنے لگا۔ بھارت اور پاکستان کی سرحدیں اتنی طویل ہیں کہ جنگ کی حالت میں اکیلا پاکستان آسانی سے ان کا دفاع نہیں کر سکتا۔ بھارت نے اپنی عسکری قوت زیادہ تر پاکستان کو ڈرانے دھمکانے کے لئے پہلے سے کئی گنا زیادہ بڑھا لی ہے اور یہ اضافہ روز افزوں ہے۔ بھارت سے کوئی پوچھے کہ یہ مہاتما گاندھی کے عدم تشدّد کا رام راجیہ ملک کس کے خلاف یہ خوفناک عسکری قوّت پیدا کر رہا ہے۔ اسے نہ چین سے خطرہ ہے اور نہ روس سے جنگ کا کوئی بعید گمان بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جنگ میں روس کے مقابلے میں بھارت ایک دن بھی نہیں ٹھہر سکتا۔ جس قوّت سے تمام یورپ اور امریکہ لرزہ براندام ہے اس کے مقابلے کے لئے بھلا بھارت کیا تیاریاں کر سکتا ہے۔ یہ سب بھارتی عسکری قوت جو اپنی رعایا کو بھوکا ننگا رکھ کر پیدا کی جاتی ہے اس کا ایک ہی واحد مقصد ہے اور وہ پاکستان کو مرعوب کرنا۔ یہ زمانہ ایسا نہیں ہے کہ پاکستان جیسے چھوٹے اور مفلس ملک کسی زبردست انسانیت سوز ہمسایہ دشمن کا مقابلہ حلیفوں کے بغیر کر سکیں۔ حلیفوں کی ضرورت تو پاکستان سے دس گنا زیادہ قوی قوموں کو بھی اس پر مجبور کر رہی ہے کہ قوی تر ظالموں کی تعدّی سے بچنا چاہو تو کچھ ایسے حلیف پیدا کر لو جو بوقتِ ضرورت تمہاری مؤثر حمایت پر آمادہ ہو جائیں۔ مصر ہی کو دیکھ لیجئے۔ اگر انگریزوں اور امریکیوں سے ناامید ہو کر اس نے روس اور دیگر اشتراکی ممالک سے رابطہ پیدا نہ کیا ہوتا تو انگریز، فرانسیسی اور یہودی مل کر اس کے پرخچے اُڑا دیتے۔ روس کی ایک ہی دھمکی نے ان کا مزاج درست کر دیا۔ بغداد پیکٹ کے متعلق لوگ غلام محمد کو مطعون کرتے

ہیں لیکن یہ نہیں سوچتے کہ اس معاہدے کی وجہ سے پنڈت نہرو کے پیٹ میں کیوں آتش بازی چھوٹ رہی ہے۔ اس معاہدے کے آغاز سے لے کر اب تک پنڈت نہرو اس کا ماتم کرتے رہتے ہیں۔ اگر پاکستان اس معاہدے میں روس کے خوف سے شریک ہوتا تو پنڈت صاحب اس قدر برافروختہ نہ ہوتے۔

معاہدۂ بغداد یہ ہے کہ ان معاہد اقوام کی سرحدوں پر اگر کسی نے جارحانہ کارروائی کی، جنگ کی دھمکی دی یا جنگ شروع کی تو یہ اقوام مل کر اس کا مقابلہ کریں گی۔ یہ درست ہے کہ عسکری لحاظ سے ایران یا عراق ہماری قابلِ ذکر مدد نہیں کر سکتے، لیکن ان میں انگریز بھی اپنے مفاد کی خاطر موجود ہے جس کی قوت اور اعانت سے پنڈت نہرو گھبراتے ہیں۔ کیا پاکستانی لوگ یہ نہیں دیکھتے کہ اس معاہدے کے بعد سے پنڈت جی مسلسل ماتم تو کرتے ہیں لیکن پاکستان کی سرحدوں پر فوجیں اکٹھا کرنے کی دھمکی ختم ہو گئی ہے۔ معاہدۂ بغداد میں ہمیں انگریز کو شریک رکھنے کا ایک اہم مقصد یہی تھا کہ پنڈت جی کے دماغ سے پاکستان پر حملہ آوری کا جنون نکل جائے۔ غلام محمد مرحوم اس معاہدے سے دوگونہ مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ایک یہ کہ بھارت کو یہ معلوم ہو جائے کہ تقسیم کر کے ہندوستان کا ملک چھوڑنے کے بعد انگریز بھارت کو پاکستان کے خلاف نہ اُکسائے گا اور نہ اس کی براہِ راست اس معاملے میں مدد کرے گا۔ نیز یہ کہ انگریزوں کو دفاعی معاہدے میں شریک کر کے پاکستان کی سالمیت کو محفوظ کیا جائے کیونکہ پاکستان کو ابھی حفاظت کی ضرورت ہے اور اگر انگریز بھارت کو ایک بڑا ملک سمجھ کر پاکستان کے خلاف اس کا معاون ہو گیا تو پاکستان بے یار و مددگار رہ جائے گا۔ نہ روسی اس کی امداد کو پہنچیں گے اور نہ امریکی۔ دوسرا مقصد سیاسی سمجھ لیجئے یا مذہبی یا جذباتی اور وہ یہ تھا کہ رفتہ رفتہ اسلامی ممالک سے رشتۂ اتحاد مضبوط ہونا چاہیئے۔ بھارت کے ساتھ اور اس کی شہ سے افغانستان ہمارا دشمن ہو گیا ہے اور وہ کسی معقول برادرانہ سمجھوتے کی طرف آتا ہی نہیں۔ پاکستان کی تمام کوششیں اس بارے میں بے نتیجہ رہیں اور پاکستان کے لئے خطرہ بڑھ گیا۔ لازمی طور پر ہم کو ایران، عراق اور ترکی سے دفاعی معاہدہ کرنا پڑا۔ اس معاہدے میں انگریز اپنی غرض سے شریک ہوا۔ لیکن پاکستان نہ تب اس کے لئے تیار تھا اور نہ اب تیار ہے اور نہ کبھی تیار ہو گا، کہ انگریزوں کے استعمار کو مشرقِ وسطیٰ میں قوی بنانے میں ممد ہو یا کسی اسلامی ملک کے خلاف کسی معاملے میں بھی انگریزوں کی مدد کی جائے۔ ایک طرف بھارت جیسے دشمن سے بچاؤ اور دوسری طرف اسلامی ممالک سے اتحاد و وفاق کا آغاز معاہدہ کا مقصد ہے۔ پاکستان کے ناعاقبت ہنگامہ آرا ذرا ٹھنڈے دل سے سوچ کر یہ بتائیں کہ ان دو مقاصد میں سے کون سا مقصد غلط یا پاکستان کے لئے مضر ہے۔

یہی حال جنوب مشرقی ایشیائی معاہدے کا ہے جس میں فرانسیسی جیسی بدبخت قوم بھی شامل ہے۔

اس علاقے میں بھی انگریز ہوں یا فرانسیسی یا امریکی، سب اپنے اپنے مفاد کو مدِّنظر رکھ کر شریک ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ قومیں اور مملکتیں سب سے پہلے اپنے مفاد ہی کو مدِّنظر رکھ کر عمل کرتی ہیں۔ پاکستان بھی اس معاہدے میں اپنی حفاظت کے لئے شریک ہوُا۔ کیونکہ عسکری حیثیت میں مشرقی بنگال کا دفاع بھارت کے خلاف پاکستان کے لئے ایک بڑا کٹھن معاملہ ہے۔ بھارت آمادۂ جنگ ہوُا تو پاکستان کو دو دور دراز محاذوں پر اپنا بچاؤ کرنا ہوگا۔ ان معاہدوں سے بہت قبل ایک مقتدر ترک سیاسی لیڈر نے پاکستان کے ایک نمائندے سے کہا کہ ترک سپاہیوں کی بہادری مشہور ہے لیکن ۱۹۱۲ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک ترکوں کو یہی مصیبت رہی کہ ممالک محروسہ کے کئی حصّے دور افتادہ تھے اور ترکوں کو کئی محاذوں پر بیک وقت لڑنا پڑتا تھا۔ اس نے کہا کہ ہمیں خطرہ ہے کہ بھارت نے اگر کبھی جنگ چھیڑ دی تو تمہیں دو محاذوں پر بیک وقت لڑنا پڑیگا جن کے درمیان میں ہزار میل کا دشمن ملک موجود ہے۔ دشمن کو ہر طرح کی آسانیاں ہونگی اور تم کو ناقابلِ حل مشکلات۔ مشرقی پاکستان کو محفوظ کرنے ہی کے لئے یہ ضرورت پیش آئی کہ دو تین زبردست حلیف پیدا کئے جائیں جو مشرقی پاکستان پر بھارت کے حملے کے وقت بھارت پر سیاسی یا عسکری دباؤ ڈال سکیں۔ ایک حدیث نبویؐ کا یہ مضمون ہے کہ بعض اوقات کسی مردِ فاسق سے بھی اسلام کی اعانت ہو جاتی ہے۔ انگریز اور فرانسیسی سیاست میں جا بجا فسق و فجور کا ثبوت دیتے ہیں، لیکن اگر ہمارے کسی قریبی دشمن کے خلاف کسی معاہدے کی رُو سے ان پر ہماری اعانت فرض ہو جائے تو اس میں کیا نقصان ہے۔ پاکستان کا اوّلین فرض اپنی ملکی سالمیت کو محفوظ کرنا ہے۔ انہیں دو معاہدوں کی وجہ سے پاکستان میں روس دوست اور اشتراکیت پسندوں نے، جو پاکستان کو غیر جانبداری کی آڑ میں اشتراکی ممالک کا حلیف بنانا چاہتے ہیں، ایک ہنگامہ بپا کر رکھا ہے۔ اسی وجہ سے غلام محمد جیسے معمارِ ملّت کی وفات پر ایک کلمۂ خیر ان کی زبان سے نہیں نکلا۔

یہ لوگ یہ تقاضا بھی کرتے ہیں کہ پاکستان برٹش کومن ویلتھ سے نکل جائے اور انگریزوں کو اپنا مخالف بنا ڈالے۔ یہ لوگ یہ نہیں سوچتے کہ پنڈت نہرو جو انگریزوں کی امپیریلزم کے خلاف ہر موقع پر احتجاج کرتا رہتا ہے، اور جس نے مشرقی قوموں کو غیر جانبدار رہنے کی تلقین بے وقوفوں سے داد لینے کے لئے اپنا شغل بنا رکھا ہے، وہ مصر کی حمایت میں پاکستان سے دو قدم آگے رہنے کی کوشش اور انگریزوں کی مصر پر اس ظالمانہ یورش کے باوجود برٹش کومن ویلتھ سے کیوں قطع تعلق نہیں کرتا۔ وجہ صرف یہی ہے کہ اس کو خطرہ ہے کہ اگر بھارت برٹش کامن ویلتھ سے نکل جائے اور پاکستان اس میں بدستور موجود رہے تو انگریز بھارت کے خلاف پاکستان کے حامی ہو جائیں گے۔ ہندوؤں اور

مسلمانوں میں یہی بیّن فرق ہے کہ ہندو قوم اور اس کے لیڈر اپنے مقصد کو خوب سمجھتے ہیں۔ لیکن نافہم یا کج فہم مسلمان عوام جنہیں بعض مسلمان سیّاس اپنا آلۂ کار بناتے ہیں یہ نہیں سمجھ سکتے کہ پاکستان کو بھارت سے محفوظ رکھنے کے لئے ہمیں قوی حلیفوں کی ضرورت ہے۔ خواہ وہ حلیف ایسے ہوں جن کے بعض اعمال کی وجہ سے ہم انہیں ملعون قرار دیں۔ سیاسی اتحاد، دوستی یا محبت کی بنا پر نہیں ہوتا اور سیاسیات میں مخالفت یا موافقت دین یا اخلاق ہی کی بنا پر نہیں ہوتی۔ آغاز اسلام میں بھی بعض اوقات کفار مسلمانوں کے حلیف ہو کر ان کی طرف سے لڑے ہیں۔ ہندوستان کی تاریخ میں بھی اکبر نے ہندو راجپوتوں کو اپنا حلیف بنا کر سلطنت کو وسعت دی اور اس کو ایسا استوار کیا کہ اس کے بعد جہانگیر اور شاہجہان جیسے بے ہمت اور عیش پرست جانشینوں کے باوجود وہ سلطنت قائم رہی۔

(باقی آئندہ)

بشیر احمد ڈار

بھگوت گیتا اور اس کا فلسفۂ اخلاق

بھگوت گیتا ہندوؤں کی مشہور اور مقدّس کتاب در حقیقت مہا بھارت کا ایک حصّہ ہے۔ اس میں کوروؤں اور پاونڈوں کی لڑائی کے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ دونوں فوجیں ایک دوسرے کے بالمقابل کورو کھشتر کے مقام پر آموجود ہوئیں۔ کوروؤں کا بادشاہ نابینا دھرت راشٹر تھا۔ اس کے رتھ بان کو دیوتاؤں نے اپنے خاص اختیارات سے بصارت اور بصیرت کی ایسی قوت عطا کی تھی کہ وہ نہ صرف خارجی واقعات کا مشاہدہ کرسکتا تھا، بلکہ دلوں کی باتیں اور وساوس کا علم بھی اس کے لئے آسان ہوگیا تھا۔ اسی رتھ بان کی زبان سے دھرت راشٹر جنگ کے حالات سنتا جا رہا ہے۔ اس کہانی میں سب سے پہلے کرشن اور ارجن کا مکالمہ ہے جس کا پورا نام بھگوت گیت اپنشد ہے یعنی "بھگوان کے راز سربستہ کا اظہار" اور جس کو بھگوت گیتہ یا گیتا بھی کہا جاتا ہے۔

جب دونوں فوجیں لڑائی کے لئے تیار ہوگئیں اور جنگ چھڑنے ہی والی تھی تو ارجن کے دل میں ایک ذہنی کش مکش کا آغاز ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ میں ایک اچھے مقصد کے لئے میدانِ کارزار میں اترا ہوں۔ لیکن کیا قتل وخون ایک صحیح طریقہ ہے؟ اس کے دل ودماغ میں یہ سوال ایک آگ کی طرح بھڑکنے لگا اور چند لمحوں کے لئے اس کی قوتِ فیصلہ بالکل شل ہوگئی۔ بے شمار انسانوں کے قتل وغارت سے اور خاص کر اس حالت میں وہ تمام انسان اس کے اپنے بھائی بند، رشتہ دار اور عزیز ہوں، اس کی روح گریزاں تھی۔ کیا خون کے بہتے ہوئے دریا سے عبور کرنا اس کے لئے ممکن ہے؟ ارجن کی یہ نفسیاتی کش مکش درحقیقت تمام بنی نوع انسان کی ذہنی اور اخلاقی حالت کا آئینہ ہے۔ ارجن پانڈوؤں کا سردار ہی نہیں بلکہ صحت مند اور بلند کردار انسانیت کا نمایندہ ہے جس کے نزدیک ایک بہترین مقصد کے حصول کے لئے ذرائع بھی ہر قسم کی آلودگی اور اخلاقی گراوٹ سے پاک ہونے چاہئیں لیکن یہاں اس کے سامنے حقیقی سوال یہ ہے کہ کیا قتلِ نفس جیسا بظاہر غیر اخلاقی فعل ایک صحیح راستہ ہے؟ کیا اس فتنہ وفساد کو ختم کرنے کے لئے جو کوروؤں کے طرزِ عمل سے معاشرہ میں پیدا ہو رہا ہے، یہی طریقہ ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ کسی پُرامن طریقے سے اس کا حل ہوسکے؟ اس کو احساس تھا کہ باوجود فہمائش کے، باوجود ہر کوشش کے کوروؤں کے رویہ اور طریقہ زندگی میں کوئی اصلاح نہیں ہوسکی اور حالات اتنے مخدوش ہوچکے ہیں کہ ہر قسم کی بہتری کا امکان ختم ہوچکا ہے۔ اب اس کے سوائے کوئی چارۂ

کا نہیں کہ جنگ کر کے اس فتنہ و فساد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا جائے۔ لیکن ارجن کے لئے اس منزل سے گزرنا بڑا دشوار ہو رہا تھا اور وہ باوجود انتہائی کوشش کے کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکا۔ ایک دفعہ اس نے یہاں تک تہیّہ کر لیا کہ وہ اپنی زندگی ختم کر ڈالے یا دُنیا کو چھوڑ چھاڑ کر اس کش مکش سے نجات حاصل کر لے۔

ارجن کا یہ ذہنی اُلجھاؤ اور نفسیاتی پریشانی درحقیقت انسانی تاریخ میں دو مختلف اصولوں کی کش مکش ہے۔ ایک طرف ایسا نظریۂ اخلاق ہے جس نے انسان کی انفرادیت پر زیادہ زور دیا اور اس کے سامنے اس کائنات کا ایسا خوفناک تصوّر پیش کیا کہ اس سے گھبرا کر ہر انسان اپنے نفس کو آلائشوں سے بچانے کے لئے دُنیا اور اس کے متعلقات سے علیٰحدہ ہو جائے۔ عیسائیت اور بُدھ مت اس کی بہترین مثالیں ہیں۔ ان کے نزدیک جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف انسانی ارادہ کی اصلاح ہے جس کے بعد اس کے لئے نجات کا راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ چند اخلاقی اصولوں کی پیروی، جسمانی ریاضت اور تپسیا کے علاوہ کسی چیز کی حاجت نہیں۔ خدا کا وجود یا آخرت کا عقیدہ موجود ہو یا نہ، اس مقصد کے حصول میں کسی طرح اثر انداز نہیں۔ زندگی اپنی فطرت ہی میں بدی ہے اور اس لئے ہر وہ چیز اور جذبہ جو زندگی کو بڑھائے، ترقی دے یا قائم رکھے قابلِ ترک ہے۔ ہر وہ عمل جس سے انسانی جسم پاک و صاف رہے یا جس سے اسے تقویت پہنچے بدی کا ممدومعاون ہے۔ اس لئے صاف ستھرے کپڑے پہننا، نہانا، دھونا، یا بیماری کی حالت میں علاج کرانا سبھی حقیقی گیان کے خلاف ہیں۔

اسی قسم کا نظریۂ رہبانیت بعد میں مشرقی تصوّف میں بھی پیدا ہُوا جس کے اثرات فارسی ادب میں اب بھی موجود ہیں۔ اس کے نزدیک یہ دنیا دارالعذاب ہے اور اس سے بچنا اور نجات حاصل کرنا انسان کا اوّلیں فرض، انسانی تعلقات، معاشرے میں رہنے کی ذمہ داری، دوسرے لوگوں کی بہتری اور بھلائی، غرض ہر قسم کی اجتماعی ذمہ واریوں سے انکار اور فرار اس کی سرشت میں ہے۔ ایسے نظریہ حیات میں جو خالص سلبیت پر مبنی ہو کسی قسم کی آویزش کا امکان ہی نہیں۔ تاریخی طور پر یہ حقیقت اپنی جگہ نمایاں ہے کہ اس قسم کے رہبانی مذاہب یا اخلاقی نظاموں کے حاملین کو کسی زمانے میں بھی اپنے معاصری لوگوں سے کسی قسم کی پیکار یا مخالفت کا سامنا نہیں کرنا پڑا اس لئے ان کے لئے محبت، آشتی، امن، پیار، درگزر جیسے منفعلانہ صفات کے علاوہ کوئی اور اخلاقی نصب العین ہو نہیں سکتا تھا۔ جب ایک راہب یا سادھو کا نظریہ ہی یہ ہو کہ یہ تمام کائنات اور اس کی تمام تر ذمہ داریاں محض زنجیریں ہیں جو اس کو صحیح منزل تک پہنچنے سے روکتی ہیں تو اسے اس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف وہ نظریۂ اخلاق ہے جس کا تمام تر دار و مدار معاشرے کی اصلاح ہے جس میں زندگی سے گریز نہیں بلکہ مخالف قوتوں سے ہر قسم کے تصادم سے مقصد کا حصول ہے۔ اگر نیکی کا "بیلنس" اور بدی سے بچاؤ پُرامن طریقے سے حاصل نہ ہو سکے تو اس کے لئے جان کی بازی لگا دینا عین ایمان ہے۔ اس میں زندگی کا مقصد انفرادی نجات

نہیں بلکہ معاشرتی اور اجتماعی فلاح وبہبود ہے۔ یہاں انسان کا دائرۂ عمل جنگل اور پہاڑ اور ویرانے نہیں بلکہ دیہاتوں اور شہروں کی آبادیاں ہیں جہاں انسانوں کے باہمی میل جول سے ہزاروں اخلاقی مسائل پیدا ہوتے ہیں اور جن کے صحیح حل پر اجتماعی سکون وفلاح کا دارومدار ہے۔

ارجن کی کش مکش انہی دو نظریوں کی جنگ تھی اس کے لئے ان دونوں میں سے کسی کی طرف میلان ہو سکتا تھا، تو پہلے کی طرف کیونکہ اس نظریۂ حیات میں سکون، خاموشی، ٹھہراؤ تھا جو ارجن کو اس کش مکش سے نجات دے سکتا تھا۔ لیکن عین اس نازک وقت پر کرشن نے اس کو مسائل کی اصل حقیقت و نوعیت کی طرف توجہ دلائی۔ پہلے باب میں ارجن کی کیفیت بالکل ویسی ہی ہے جس کو صوفیاء کے ہاں قبض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مکالمہ میں لحظہ بلحظہ گہرائی اور وسعت بڑھتی جاتی ہے۔ دوسرے باب سے فلسفیانہ مباحث شروع ہوتے ہیں۔ انسان کا حقیقی مرکز جسم یا حواس نہیں بلکہ ابدی روح ہے اور اس طرح ارجن کی توجہ ظاہری اور سطحی مسائل سے ہٹا کر اصل حقیقت کی طرف لائی جاتی ہے۔ یہ کورو کشیتر کا میدانِ جنگ گویا انسانی روح کی زندگی ہے اور کورو وہ دشمن ہیں جو اس کی زندگی کی ترقی اور نشوونما میں حارج اور رکاوٹ ہیں۔ ارجن ایک عام انسان ہے جو مختلف قسم کی ترغیبات کے حملوں سے گھرا ہوا پریشان ہے۔ کرشن کی آواز گویا خدا کی آواز ہے جو ارجن کو مایوسی کے خوفناک گڑھے سے نکال کر روشنی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ پہلے ہی باب میں کرشن نے ارجن کے دل کی کیفیات اور خواہشات کا عمدہ تجزیہ کر کے ارجن کو اعلےٰ مقصد کی جدوجہد کے لئے تیار کر دیا۔ جب مکالمہ آگے بڑھتا ہے تو جنگ کی آوازیں اور وہ خوفناک ماحول سبھی ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور صرف انسانی زندگی کے مسائل پر پُر لطف بحث سامنے آتی ہے جس کے بعد ارجن کی زندگی کا نقشہ ہی بدل جاتا ہے۔

ہندوستان میں عام طور پر تین مختلف طریقے مروّج تھے۔ پہلا طریقہ تو ویدوں میں مندرج تھا یعنی رسمی عبادات مثلاً قربانی وغیرہ اور دیگر نیک کام کرنا (کرم یوگ)۔ دوسرا طریقہ بعد میں اپ نشدوں کی وجہ سے مروج ہوا۔ اس میں عمل کی بجائے علم پر زیادہ زور دیا گیا۔ یعنی جس شخص کو صحیح علم حاصل ہو تو گویا اس نے نجات کے دروازے کی کنجی پر قبضہ کر لیا۔ بعد میں ویدانت نے اسی نظریئے کی تائید کی (جنان یوگ) تیسرا طریقہ عام طور پر بھگتی کہلاتا ہے جس میں عمل اور علم کی بجائے جذبات کا اظہار زیادہ ہوتا ہے یعنی خدا سے محبت اور اُلفت کا اظہار۔ (بھگتی یوگ)، بھگوت گیتا گویا اسی بھگتی کے طریقہ کی نمایندہ ہے اگرچہ اس میں باقی دونوں طریقوں، علم و عمل پر بھی مناسب زور دیا گیا ہے۔

بھگتی اور اس کے ساتھ بھگوت، اور بھاگوت سب کا ماخذ سنسکرت کا مادہ بھج ہے جس کے معنی تعریف کرنا، عبادت کرنا ہیں۔ (بھجن اسی ماخذ سے نکلا ہے) گویا بھگتی یوگ دوسرے لفظوں میں عبادت کا وہ طریقہ ہے

جس میں انسانی جذبات کی شدّت موجود ہو۔ اگر خدا کی عبادت محض رسم اور ظاہریت کا مظاہرہ ہے جس میں کوئی خلوص اور جذبہ نہیں تو ایسی عبادت یقیناً بے کار محض ہے بلکہ انسان کے ذہن میں غلط تصوّرات پیدا کرنے کی وجہ سے فائدہ کی بجائے نقصان دہ ثابت ہوسکتی ہے۔ عبادت جو خدا کے سامنے عبودیت کا اظہار ہے تبھی اخلاقی حیثیت سے فائدہ مند ہوسکتی ہے اگر اس میں خدا کے ساتھ عجز و نیاز، محبت و تذلل، توکل و خشیت سبھی موجود ہوں۔ لیکن بھگتی کے اس تصور کے ساتھ خدا کا ایک خاص قسم کا تصوّر وابستہ ہے۔

ہندوؤں کی مذہبی تاریخ میں خدا کا ایک تصوّر موجود تھا۔ ان کے نزدیک خدا ئے واحد وہ ہستی نہیں جو توحیدی مذاہب پیش کرتے ہیں، جو خالق کائنات بھی ہے لیکن اس کا وجود اس کائنات سے ماوراء ہے۔ جو رحمان و غفور ہونے کے ساتھ ہی اس کائنات کی کسی چیز سے مشابہ بھی نہیں، جو انسانوں کی ضروریات اور تمناؤں کو سنتا، دیکھتا ہے اور اس کے باوجود وہ تمام کمزوریوں اور کوتاہیوں سے پاک ہے۔ ویدوں میں توحید کے مبہم تصور کے ساتھ ساتھ شرک، ایک خدا کے اردگرد ہزاروں اور دیوتا ہر جگہ نظر آتے ہیں۔ اس کے بعد اُپ نشدوں میں وحدت وجود کا فلسفیانہ نظریہ نمایاں جگہ حاصل کر لیتا ہے۔ وحدت وجود کا خدا درحقیقت توحیدی خدا نہیں بلکہ فلسفہ کا اصولِ مطلق ہے جو محض منطقی اور فلسفیانہ حیثیت سے کثرت میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ وہ کائنات سے علیحدہ کوئی ہستی نہیں اور اس لئے ایسے خدا کے ساتھ عجز و نیاز، محبت والفت کا اظہار ممکن ہی نہیں۔ اس اصول مطلق کو درحقیقت خدا کا نام دینا ہی غلط ہے۔ یہی تصوّرحیات ہندوؤں کے ہاں مقبول ہوا اور اسی کو نظریۂ ویدانت کہتے ہیں جس کی تائید میں شنکر اچاریہ نے ویدانت شوترا اور گیتا کی تفسیریں لکھیں۔ ان دونوں نظریات کے بنیادی اختلاف کو محسوس کرتے ہوئے مبصرین کا خیال ہے کہ بھگوت گیتا جس میں وحدت وجودی اصولِ مطلق کے بالمقابل توحیدی خدا کا تصور بھی موجود ہے۔ غیر آریہ یا غیر برہمن اقوام کے مذہبی رجحان کا آئینہ دار ہے۔

آریہ قومیں کئی نسلوں تک ہندوستان میں داخل ہوتی رہیں۔ بعد کے آنے والوں کی زبان، رسم و رواج اور عادات پہلوں سے بالکل مختلف تھیں۔ کافی عرصے تک ان کے درمیان فسادات و لڑائیاں ہوتی رہیں حتیٰ کہ ایک گروہ جو سب سے زیادہ طاقتور تھا، کامیاب ہوا اور باقیوں نے اس کی برتری تسلیم کر لی۔ یہ طاقتور گروہ کورو خاندان تھا جو مدھیا دیش (موجودہ دہلی اور اس کا شمالی علاقہ) میں آباد تھا۔ مدھیا دیش یعنی وسطی علاقہ کی ہی زبان تھی جو بعد میں ترقی کرتے ہوئے سنسکرت بنی۔ اسی علاقے میں وید لکھے اور جمع کئے گئے اور یہیں برہمنوں کا مخصوص طبقہ پیدا ہوا جنہوں نے ایک برتر سیاسی اور سماجی حیثیت مستحکم کی جو بعد میں سارے ہندوستان میں تسلیم کر لی گئی۔ آریوں کی تمام مذہبی کتابیں جو اس وقت موجود ہیں یہیں تیار ہوئیں۔

(۱) مدھیا دیش کے مشرق، جنوب اور مغرب میں بھی دوسری آریہ اقوام آباد تھیں۔ شروع میں

برہمنوں کے بالمقابل کشتری بھی کافی طاقت اور عظمت کے مالک تھے۔ آغاز میں برہمن اور کشتری دونوں قربانی کی رسوم ادا کرنے کے مجاز تھے اگرچہ بعد میں یہ کام صرف برہمنوں کے لئے مخصوص ہوگیا۔ مدھیا دیش کے باہر برہمنوں کا اثر و رسوخ اتنا زیادہ نہ تھا جتنا کہ مدھیا دیش میں۔ چنانچہ ان بیرونی ممالک میں محقق اور مفکر اکثر کشتری ہی ہوتے تھے جن کی تعریف خود ان کے ہمسر برہمنوں کی تصانیف میں اکثر ملتی ہیں۔ سانکھیا کا مادیت پرستانہ فلسفہ اسی علاقے میں پیدا ہوا اور اس کے بانی اور سرپرست سبھی کشتری تھے۔ گوتم اور مہاویر جنہوں نے بدھ مت اور جین مت کی بنا رکھی انہی علاقوں کے کشتری تھے۔ یہیں مدھیا دیش کے برہمنی وحدت وجود کے بالمقابل کشتریوں نے توحیدی نظریۂ حیات پیش کیا۔ بھگوت گیتا (۴: ۱۰-۱) میں واضح الفاظ میں اس واقعہ کی طرف اشارہ موجود ہے کہ یہ مذہب کشتریوں کا قائم کردہ ہے اور انہی میں مروج تھا۔ "فلسفی بادشاہ" اس کے اصل حامل اور سرپرست تھے۔

ان بیرونی علاقوں کے کشتری مفکرین اپنے علم و فضیلت کی بنا پر مدھیا دیش کے برہمنوں سے خراجِ عقیدت حاصل کرتے رہے۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان خیالات اور عقائد کے لحاظ سے بعد اور تنافر موجود تھا تاہم اُپنشدوں اور دوسری مذہبی کتابوں کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ کشتریوں کے بعض مفکرین کی تحقیقی صلاحیتوں سے برہمن بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ مثلاً چندوگیا اُپنشد (۵، ۱۱) میں مغربی پنجاب کے ایک حصّہ کا ذکر ہے جہاں پانچ دینیات کے ماہر ایک برہمن کے پاس اپنے سوالات کا حل معلوم کرنے گئے۔ جب وہ تشفی بخش جواب نہ دے سکا تو اس نے ان کو کشتری بادشاہ کے پاس بھیجا جس نے ان کو پوری طرح مطمئن کر دیا۔ یہ اپنشد مدھیا دیش کے برہمنوں کی تصنیف ہے اور یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ انہوں نے اپنے حریفوں کے متعلق کسی بے جا ستائش سے کام لیا ہو۔

ان بیرونی ممالک میں مدھیا دیش کے وحدت وجودی نظریہ کے برعکس خالص توحیدی مذہب بھگتی کے تصوّر کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا۔ اس کی ابتدا اور تدریجی نشو و نما کے متعلق ہمارے پاس کوئی مستند تاریخی روایت موجود نہیں لیکن اتنا واضح ہے کہ اس مذہب کی بنیاد کرشن واسدیو کے ہاتھوں رکھی گئی۔ اس کے باپ کا نام واسدیو اور اس کی ماں کا نام دیوکی تھا جو بیرونی علاقوں کے مشہور کشتری خاندان کے افراد تھے۔ مہابھارت کے قدیم حصّوں میں اس کو ایک بہادر سپاہی اور مذہبی راہنما اور مصلح کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اس نے خدائے واحد کا نام بھگوت رکھا اور اس کے پیرو بھاگوت کہلاتے تھے۔ سب سے پہلے اس کے قبیلے کے لوگوں نے یہ مذہب قبول کیا اور اس کے بعد سارے بیرونی علاقے میں آہستہ آہستہ پھیل گیا۔ کرشن کا مذہب خالص توحیدی تھا لیکن بعد میں مرورِ زمانہ سے عوام نے خود کرشن کو خدا بنا ڈالا اور اس طرح اس کی خالص توحید میں

شرک کی آمیزش ہوگئی۔ اس بیرونی آمیزش کے کئی وجوہات ہیں۔

ہندوستان میں شروع ہی سے خالص مذہبی روایات اور تصوّرات کو فلسفیانہ شکل میں پیش کرنے کی طرف رجحان نمایاں رہا ہے۔ اسی جذبہ کے تحت بھاگوتی توحید کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کے لئے کشتری مفکّرین نے برہمنی وحدتِ وجودی نظریات کے برعکس اپنے علاقوں کے فلسفیانہ افکار سے مدد لی۔ قدیم سانکھیا یہ اور یوگ فلسفے اسی ماحول کی پیداوار تھے اور اس لئے سب سے پہلے ان کی طرف رجوع کیا گیا۔ نہ صرف بھاگوتی مذہب بلکہ خود بدھ اور جین مت جو اسی علاقے کے کشتری مفکّرین کے قائم کردہ تھے انہیں دونوں فلسفیانہ مکاتیب فکر سے متاثر تھے۔

سانکھیہ مکتبِ فکر خالص مادیت پر قائم ہوا تھا جس میں کسی خدائے برتر کا تصوّر موجود نہیں اور اسی لئے کسی فلسفۂ اخلاق کی اس میں گنجائش نہ تھی۔ اس کے برعکس بھاگوتی مذہب خدائے واحد اور اخلاقِ حسنہ کی بنیاد پر قائم تھا۔ ان دو بالکل متضاد نظریوں کے درمیان ذریعۂ ارتباط یوگ کے واسطہ سے پیدا ہوا۔ قدیم زمانے سے ہندوستان میں یہ تصوّر موجود تھا کہ یوگ کی تجویز کردہ ریاضتوں سے انسان میں ایک خاص قسم کی جسمانی اور روحانی طاقت پیدا ہوتی ہے۔ بعد میں اسی طاقت کو اس علم کے حصول کا ذریعہ بنایا جانے لگا جس کے متعلق سانکھیہ میں تاکید کی گئی تھی۔ چونکہ یوگ میں اخلاقی نظام کی پوری گنجائش تھی اس لئے بھاگوتی مذہب کے لئے اس مشترکہ سانکھیہ یوگ مکتبِ فکر سے مدد لینے سے کوئی مجبوری نہ تھی۔ اس ارتباط سے یوگ کے نظام فلسفہ میں خدا کا تصور داخل کر دیا گیا اگرچہ منطقی طور پر اس کی کوئی جگہ نہ تھی۔ دوسری طرف بھاگوتی مذہب کو اس تعلق سے کئی ایک فلسفیانہ اصطلاحات اور تصوّرات حاصل ہوگئے۔ پہلا لفظ تو یوگ ہی تھا جو ان کی اصطلاح میں صرف ذہنی ریاضت یا مراقبہ ہی نہ رہا بلکہ اس کو مذہبی عبادت کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا اور اس طرح اس کا مفہوم بھکتی کے قریب قریب متعین ہوگیا۔ دوسری اصطلاح پُرش (مذکر) تھی جس کو سانکھیہ میں انسانی روح کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یوگ میں خدا کا تصور محض ایک روح کا تھا جو عظیم الشان علم اور طاقت کی حامل تھی اور اسی خدا کے لئے ان کے ہاں پرش کا لفظ مستعمل تھا۔ چنانچہ بھاگوتی مذہب کے پیروؤں نے خدائے واحد کے لئے پُرش کا لفظ اختیار کر لیا۔ بعد میں دوسرے الفاظ بھی استعمال کئے جانے لگے مثلاً نارائن اور واسودیو۔

اس کے بعد ایک ایسا دور آیا جب مدھیا دیش کے برہمنوں اور بیرونی علاقوں کے مروجہ مذہب بدھ مت کے درمیان خوفناک کش مکش شروع ہوئی۔ اس جنگ میں بھاگوتی مذہب کی حیثیت بالکل غیر جانبدار سی تھی۔ ان کے لئے بدھ مت میں کوئی کشش نہ تھی کیونکہ ان کے ہاں کافی عمدہ اخلاقی نظام اور

ایک اعلیٰ و برتر خدا کا تصوّر موجود تھا اور ان کو بُدھ مت سے سمجھوتہ کرنے سے بجائے فائدے کے نقصان کا اندیشہ زیادہ تھا۔ اس کے برعکس برہمن مت کے ساتھ مل کر کام کرنے میں سیاسی فائدہ بھی مضمر تھا چنانچہ بدھ مت اور برہمن مت کی اس کش مکش میں بھاگوتوں نے آخرالذکر کا ساتھ دینا مناسب سمجھا اور اس عمل میں دادوستد کا معاملہ دونوں طرف پیش آیا۔ بھاگوت کو وشنو قرار دیا گیا اور کشتریوں کے توحیدی عقیدہ کو برہمن مت کا جائز حصّہ شمار کیا جانے لگا۔ بھگوت گیتا کے قدیم حصّہ کے مطالعہ سے اس آمیزش کا حال بخوبی معلوم کیا جا سکتا ہے اور اس میں تمام بلند اخلاقی جذبات بھاگوتی مذہب کے تصوّرات کا آئینہ ہیں۔ آہستہ آہستہ کرشن کو وشنو کا اوتار تسلیم کیا جانے لگا۔

مرورِ زمانہ سے برہمن مت کا اثر زیادہ غالب ہوتا گیا اور شمالی ہندوستان کے بھاگوتی برہمن مت کے تصوّرات سے اتنے مرعوب ہوئے کہ ان کا مخصوص نظریہ حیات ایک ثانوی چیز بن کر رہ گیا۔ شرک کی پوری پوری آمیزش سے ان کی خالص توحید محفوظ نہ رہ سکی حتیٰ کہ وحدت وجود کا خوفناک نظریہ بھی ان میں بار پا گیا اگرچہ ان کے بلند پایہ مصنّفین نے کبھی اس کی پُرجوش تائید نہ کی۔ لیکن اس کا یہ نتیجہ ضرور نکلا کہ خدا کے تصوّر میں ماورائیت اور تنزیہ کا پہلو اتنا نمایاں ہوتا چلا گیا کہ توحیدی مذہب کے خدا اور وحدت وجودی اصول مطلق میں کوئی وجۂ امتیاز نہ رہا۔ اسی وجہ سے اوتاری کا نظریہ بھاگوتی مذہب میں رواج پا گیا۔ اس کے بعد عبادت کا مستحق خدائے واحد نہ رہا کیونکہ وہ تو نظروں سے اوجھل اور انسانی دل ودماغ سے ماورا ہوچکا تھا۔ اس کی بجائے اب عبودیت کے تمام مراسم اس کے مختلف انسانی اوتاروں کے لئے وقف ہوگئے۔

ہندوستان میں خدا کا انسانی شکل اختیار کرنے کا تصوّر قدیم سے مروج تھا۔ ویدوں کے زمانے میں تین دیوتا (برہما، وشنو، اندر) یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہے لیکن اس زمانے میں جب بھاگوتی مذہب کو برہمن مت کا ایک جزو قرار دیا گیا، وشنو کی حیثیت دوسرے دیوتاؤں کے مقابلہ میں زیادہ اہمیّت اختیار کر چکی تھی اور مختلف اوتاروں کو اسی کے نام سے منسوب کیا جانے لگا تھا۔ دس اوتار مشہور ہیں۔ حیوانی حالت میں یہ حالت مچھلی، کچھوے اور جنگلی ریچھ میں نمایاں ہوئی۔ پھر انسانی اور حیوانی حالت کے درمیانی دور میں انسان نما شیر کی حالت میں۔ اس کے بعد سوئر شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ بھی درحقیقت نیم حیوانی حالت تھی۔ انسان میں سب سے پہلے وہ رام کی شکل میں نمودار ہوا لیکن یہ حالت وحشیانہ تھی اور رام کے ہاتھ میں کلہاڑا تھا جس سے تمام انسانیت کو نیست ونابود کرنے کا عزم ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد رام کا تصوّر بدل کر خالص انسانیت کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے جو خاندانی روایات اور اس کے متعلقہ اخلاق کا بہترین نمایندہ ہے۔ اس کے بعد کرشن میں وہ نظر آتا ہے جو انسانوں کو بدی کے خلاف جنگ کے لئے اُبھارتا ہے۔ اس کے بعد گوتم بدھ اوتار قرار پایا جو انسانیت کیلئے

مجسم رحم و ہمدردی کا مجسمہ تھا۔ ان کے بعد ایک اور اوتار کا تصوّر بھی ملتا ہے جو آیندہ کسی زمانے میں نمودار ہوگا۔ یہ آنے والا اوتار صلح اور آشتی کا پیامبر نہیں ہوگا بلکہ اس کے ہاتھ میں تلوار ہوگی جس سے وہ بدی اور ناانصافی کے خلاف جنگ کریگا اور اپنی کوششوں سے اس دنیا میں عدل، رحم، معاشرتی انصاف کا مقدس دور شروع کریگا۔

برہمن مت میں ہر اوتار پُرش آتما کا محدود منظہر سمجھا جاتا ہے لیکن بھاگوتی مذہب میں کرشن خدا کا مکمّل مظہر ہے اور اسی لئے اسے کرشن بھگوان کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ گیتا میں (۴ : ۶) ایک جگہ مذکور ہے : " اگرچہ میں پیدائش اور موت سے بالا ہوں، اگرچہ میں تمام دنیا کا رب ہوں، پھر بھی میں اپنی پراکرتی پر قابو پاکر مایا کی مدد سے پیدا ہوتا ہوں"۔ "میں مختلف زمانوں میں ظاہر ہوتا ہوں تاکہ نیکی کو تقویت دوں اور بدی کو ختم کروں اور شریعت کو قائم کروں" (۴ : ۷)

بھاگوتی مذہب اور برہمن مت کی آمیزش سے دو مختلف نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کا ظاہر ہونا ایک یقینی امر تھا۔ برہمن مت میں وحدت وجود کے سوائے اور کسی نظریہ کا چلن ممکن نہ تھا اور بھاگوتی مذہب میں شروع سے سانکھیہ یوگ مکتبِ فکر کی طرف رجحان تھا۔ ان دونوں کو ملاکر ایک معجون تیار کرنے کا کام شروع ہؤا۔ ایک طرف ایک غیر منطقی وحدت وجود ظاہر ہؤا جس میں ہر شے وحدتِ مطلقہ کا جزو قرار پائی اور دوسری طرف ایک منطقی ثنویت نمودار ہوئی جس میں مادہ اور روح دو بنیادی اجزا تھے۔ پہلی کوشش کا مظہر بھگوت گیتا کے جدید اور آخری حصّے ہیں۔ لیکن ان متضاد عناصر کا ایک نظام میں سمانا اسی طرح ناممکن ہے جس طرح پانی اور تیل کا ملنا۔ چنانچہ ان تمام کوششوں کا نتیجہ سوائے ناکامی کے اور کچھ نہ ہؤا اور بھگوت گیتا کے ناظر کے لئے ان دونوں کا ایک جگہ پایا جانا سب سے زیادہ پریشان کن معلوم ہوتا ہے۔

نویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصّے میں شنکر اچاریہ نے برہمن مت کے نظریۂ وحدت وجود کی حمایت میں قلم اٹھایا اور اس سلسلے میں اس نے بھاگوتی مذہب کے توحیدی نظریے پر پُر جوش تنقید کی۔ اس شدید مخالفت سے بھاگوتی کے پیرؤوں میں اپنے تصوّرات کی حمایت کا ولولہ پیدا ہؤا اور برہمن مت سے اتحاد اور تعاون کے خلاف بغاوت پیدا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ لیکن یہاں پہنچ کر ان کے دو گروہ ہوگئے۔ ایک گروہ نے جس کا راہنما رامانوج تھا اس تعاون کو قائم رکھتے ہوئے شنکر آچاریہ کے دلائل کو رد کیا۔ دوسرے گروہ نے مادھو کی سرکردگی میں اس تعاون کو ہمیشہ کے لئے ختم کردیا اور سانکھیہ یوگ مکتبِ فکر کی مدد سے اپنا علیحدہ راستہ اختیار کرلیا۔ لیکن یہ واقعات بھگوت گیتا کے زمانۂ تحریر کے بعد کے ہیں۔

بھگوت گیتا جس ماحول میں وجود میں آئی، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا مقصد خالص اخلاقی تھا یعنی زندگی کے مسائل کو سلجھانا اور نیک اعمال کی ترغیب دینا۔ اسی لئے اُسے یوگ شاستر یعنی کتاب الاخلاق کے نام

سے بھی پکارا جاتا ہے۔ گیتا میں یوگ کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا[1] ہے لیکن ان سب حالتوں میں اس کی عملی حیثیت کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے پورے وجود اور اپنی تمام جسمانی اور روحانی کائنات کو خدا کی رضا کے لئے تیار کرلیں تاکہ کسی مرحلے پر بھی ہم اس کے قانون سے سرمو انحراف نہ کرسکیں۔ لیکن چونکہ کوئی اخلاقی نظام مابعد الطبیعاتی مسائل سے دوچار ہوئے بغیر صحیح بنیادوں پر قائم نہیں ہوسکتا اس لئے مختلف جگہوں میں اس مسائل کی تشریح کی گئی ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ایک خالص وحدت وجودی نظریہ حیات میں انسانی وجود، اس کی خودی، اس کے اختیار کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے ایسے فلسفوں میں اخلاق کا وجود اور عدم مساوی ہے۔ مغرب میں سپنوزا اور مشرق میں محی الدین ابن عربی اور اس کے متبعین اور شنکر اچاریہ سبھی نے وحدت وجود کی حمایت کرتے ہوئے بھی اخلاق کی طرف پوری توجہ دی ہے لیکن یہ درحقیقت ایک متضاد کیفیت ہے جس کی وجہ محض یہ ہے کہ چونکہ انسانی معاشرہ بغیر اخلاق کے ایک قدم نہیں چل سکتا اس لئے ان مفکرین کو اس پر بحث کئے بغیر گزارہ نہ تھا ورنہ ان کے فلسفۂ حیات میں عملی اخلاق کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ جب وجود مطلق ہی مختار کل اور حقیقت کل ہے، جب کائنات اور انسان کا علیحدہ وجود کوئی نہیں جب اس کا اختیار بالکل صفر ہو تو آخر اخلاق کہاں سے پیدا ہوگا؟ چونکہ بھگوت گیتا محض اخلاق کی کتاب ہے اور اس کا مقصد انسانی کردار کی اصلاح ہے تو اس سے لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ وحدت وجودی نظریئے کی حمایت جو اس کتاب میں مختلف جگہوں میں ملتی ہے وہ بعد میں داخل کی گئی ہے تاکہ برہمن مت کے ساتھ ہم آہنگی پیدا ہوسکے۔

خدا بھگوت گیتا کے مطابق ازلی و ابدی، عالم حیؔ، قادر مطلق، تمام کائنات کا رب اور قیوم جس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام۔ "نہ دیوتا نہ مہارشی کوئی بھی میرے آغاز پیدائش سے واقف نہیں کیونکہ ان دیوتاؤں اور رشیوں کا آغاز مجھ سے ہی ہوا۔ جو کوئی یہ جانتا ہے کہ نہ میرا آغاز ہے اور نہ انجام۔ کہ میں تمام کائنات اور انسانوں کا رب ہوں۔ وہی شخص انسانوں میں ایسا ہے جو بدی اور گناہ سے محفوظ ہوگیا اور ہر قسم کے خوف و پریشانی سے بچ گیا۔" (گیتا باب ۱۰، شلوک ۱۲ تا ۱۳) وہ نہ صرف انسانی کائنات سے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی ماوراء ہے۔

"میں سب کے دلوں میں مکین ہوں، علم اور حافظہ اور شکوک کا خاتمہ مجھی سے ہے۔ تمام علموں کا انجام میں ہوں، میں ہی تمام علموں کا جاننے والا ہوں۔ اس دنیا میں دو پُرش ہیں، ایک فانی اور ایک لافانی۔ فانی یہ تمام کائنات ہے اور روح لافانی ہے۔ لیکن ان دونوں سے جدا اور ماوراء لافانی خدا ہے جو تینوں کائناتوں میں جاری اور ساری ہے اور جو ان کا رب ہے۔

---

[1] یوگ = عمل، سانکھیہ = علم۔ یوگ کے ایک معنی کرم (کام) کے ہیں مثلاً گیتا ۳ : ۷، ۵ : ۱۔ ۲ وغیرہ۔ دوسری جگہ یوگ سے مراد پرماتما (یعنی خدا) کی غیر معمولی طاقت ہے مثلاً ۹ : ۵، ۱۰ : ۷ وغیرہ تیسرے معنے ان چیزوں کا حصول جو ہمارے قبضہ میں نہ ہوں مثلاً ۹ : ۲۲ وغیرہ۔

چونکہ میں فانی اور لافانی ہر چیز سے ماورا ہوں اس لئے مجھے ویدوں میں اور ہر جگہ پرشوتما د خدائے مطلق، کے نام سے پکارا جاتا ہے" (۱۵: ۱۵-۱۸)

باب ۷، اشلوک ۵ اور ۶ میں مذکور ہے کہ خدا کی دو مختلف قوتیں ہیں. ایک کمزور درجہ کی جو زمین، پانی، آگ، ہوا، ایتھر، نفس اور خودی میں ظاہر ہوتی ہے، دوسری بلند درجہ کی جو اس سے بالکل مختلف ہے، "یہ جیو یعنی روحانی حیات ہے جس سے یہ تمام کائنات قائم ہے"۔ اس تقسیم سے کسی ثنویت کا عقیدہ مطلوب نہیں اس کا سادہ مفہوم یہی ہے کہ مادی اور غیر مادی کائنات سب اس کی تخلیق ہے اور اس کی مشیت کے ماتحت اپنے فرائض کی ادائیگی میں مشغول. گیتا میں کسی جگہ بھی مادہ کو وہ ازلی اور ابدی حیثیت نہیں دی گئی جو بعض دوسرے ہندوستانی فلسفیانہ مدارس میں ملتی ہے"۔ یہ مادہ (پراکرتی یا مہا برہما) رحم ہے جس میں میں اپنا بیج ڈالتا ہوں اور اے بھارت اسی سے تمام کائنات پیدا ہوتی ہے" (۱۴: ۳) وہی سب کا باپ ہے، سب کا رب اور حاکم ہے۔ وہی اس کائنات کی پیدائش، ترقی اور تباہی کا واحد ذمہ دار اور اس حیثیت سے وہ اس کا آغاز و انجام"۔ تمام اشیاء میری ہی طرف لوٹ کر آنے والی ہیں" (۹: ۷) وہی سب کی قسمتوں کا بنانے والا ہے یعنی ان کے اعمال کے مطابق ان کو سزا اور جزا دیتا ہے چونکہ وہ انتہائی کمال کا حامل ہے اس لئے اس سے کسی خواہش یا تمنا کا اظہار ممکن نہیں اور اسی لئے اس کائنات کی تخلیق میں اس کا کوئی مقصد نہیں۔ اگر اس نے یہ کائنات تخلیق کی ہے تو اس سے مقصد محض مخلوق کی بھلائی ہے۔ باوجود خواہش کے نہ ہونے کے وہ ہر لحظہ کام میں مشغول ہے اور نیند اور غفلت اس کی فطرت میں نہیں۔

"اے پرتھوی کے بیٹے، ان تین دنیاؤں میں کوئی کام ایسا نہیں جو میرے کرنے کا ہو اور نہ مجھے کسی ایسی چیز کی حاجت ہے جو میرے پاس نہ ہو۔ اس کے باوجود میں ہر لمحہ کام میں مشغول ہوں۔ اگر میں نیند اور اونگھ سے محفوظ ہو کر لگاتار کام نہ کرتا رہوں تو یہ تمام کائنات تباہ و برباد ہو جائے اور ہر جگہ فساد ہو جائے"۔ (۳: ۲۲-۲۴) اسی مقصد کے تحت گیتا میں اوتار کا نظریہ پیش کیا گیا ہے تاکہ دنیا کا فساد ختم ہو۔ جب کبھی ناانصافی اور ظلم دنیا میں عام اور انصاف اور عدل غائب ہو جائیں تب میں جو ازلی اور لافانی ہوں اور کبھی پیدائش سے ملوث نہیں ہوا، اپنے آپ کو فانی شکلوں میں ظاہر کرتا ہوں تاکہ نیکی کی حفاظت کروں بدی کو ختم کروں اور اس طرح حق اور انصاف قائم ہو، (۴: ۶-۸) چونکہ خدا کا کوئی فعل کسی ذاتی خواہش پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس مادے کی وجہ سے ظہور میں آتا ہے جس پر وہ حکمران ہے، اس لئے وہ اپنے اعمال کے باعث کسی نتیجہ کا پابند نہیں اور اس کی مطلق العنانی اور قدرت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔

عام طور پر انسانوں کو ان کے اعمال کے مطابق سزا اور جزا ملتی ہے لیکن اگر خدا سے صحیح محبت کی جائے تو اس محبت کے عوض وہ رحمت کے امیدوار ہو سکتے ہیں۔ (۱۸: ۴۴-۶۸، ۱۲: ۴-۲۰) "تمام چیزوں کو چھوڑ کر میرے پاس پناہ ڈھونڈو میں تمہیں عام گناہوں سے نجات دونگا۔ کوئی غم نہ کرو" ۱۸: ۶۶

جناب محمد مظہرالدین صدیقی

دینی اور قومی اخلاق

ہمارے تمام اخلاقی افعال و اوصاف نصب العین کی پیداوار ہوتے ہیں۔ اگر ہمارا نصب العین ذاتی اغراض و مفاد کی پرستش پر مبنی ہو تو ہماری اخلاقی خصوصیات میں بھی پرستش ذات کا رنگ نمایاں ہوگا اور لوگوں سے ہماری ساری معاملت اس نقطہ نظر سے ہوگی کہ وہ ہمارے ذاتی مفاد کی ترقی میں کہاں تک مدد و معاون ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر ہم پر اجتماعی اغراض اور معاشرتی سود و بہبود کا تصور غالب ہے تو ہم دوسرے انسانوں کو صرف اپنے ذاتی اغراض و مفاد کا آلہ کار بنانا پسند نہیں کرینگے بلکہ یہ بھی دیکھیں گے کہ ہمارے نصب العین کی تکمیل میں جو امداد وہ ہمیں بہم پہنچا رہے ہیں اس میں اُن سے کوئی ایسا فعل تو سرزد نہیں ہوتا ہے جو اجتماعی اور معاشرتی مفاد کے منافی ہو۔ اس کے برعکس ذاتی اغراض کا پرستار اور شخصی مفاد کو محبوب رکھنے والا شخص دوسرے اشخاص کو صرف اس نقطہ نظر سے دیکھے گا کہ وہ اس کے اغراض کہاں تک پورے کرسکتے ہیں۔ اس کو اس امر سے کوئی بحث نہیں ہوگی کہ ان اغراض کی تکمیل میں وہ معاشرتی اقدار و غایات اور اجتماعی مفاد کو فائدہ پہنچا رہے ہیں یا نقصان۔ غرضیکہ ذاتی منفعت کی پرستش انسان کو اجتماعی اقدار سے بیگانہ بنا دیتی ہے۔ ایسا شخص جو پرستش ذات کے مرض میں مبتلا ہو دوسرے انسانوں کی کوئی مستقل ہستی نہیں تسلیم کرتا ہے بلکہ سب کو ایک آلہ کار اور ذریعہ قرار دیتا ہے لیکن معاشرتی اغراض کے تحت کام کرنے والے اشخاص دوسرے افراد کو بھی ایک حصہ مقصد ذات قرار دیتے ہیں اور اُن سے کام لینے میں یہ ضرور دیکھتے ہیں کہ خود ان کی سیرت و کردار کا ارتقا کس رُخ پر جا رہا ہے۔

پھر مقاصد اور نصب العین میں بھی باہم بے حد تنوع اور اختلاف ہوتا ہے۔ ذاتی اغراض و مفاد کے پرستاروں میں سے کوئی دولت چاہتا ہے۔ کوئی شہرت کا حریص ہوتا ہے۔ کوئی اقتدار و حکومت کا مقام حاصل کرنا چاہتا ہے۔ کسی کو عہدہ کی بھوک ہوتی ہے۔ غرضکہ پرستش ذات کا نصب العین مختلف شکلیں اختیار کرسکتا ہے۔ اور ہر شکل اپنے مناسب ایک خاص نمونۂ اخلاق پیدا کرتی ہے۔ اسی طرح اجتماعی اور معاشرتی نصب العین کی بھی مختلف شکلیں ہوسکتی ہیں۔ کوئی شخص سیاسی لیڈر بن کر قوم کی خدمت کرنا چاہتا ہے۔ کوئی دولت کما کر علمی اور مذہبی اداروں کی بنیاد رکھنا چاہتا ہے۔ کوئی تصنیف و تالیف کے ذریعہ اصلاح قوم کی خدمت انجام دیتا ہے کوئی عہدے اور مناصب اس غرض سے حاصل کرنا چاہتا ہے کہ ان کے ذریعہ سے قومی اغراض کی تکمیل کرے۔ ان میں سے ہر نصب العین

انسان کی اپنی ذاتی فطرت اور قدرتی صلاحیتوں سے پیدا ہوتا ہے اور ہر ایک اپنا ایک الگ طرزِ اخلاق پیدا کرتا ہے۔ اس طرح افراد کی اخلاقی پستی اور بلندی کا حال ان کے مقصدِ زندگی کو دیکھ کر معلوم کیا جا سکتا ہے۔ مطلقاً کوئی شخص اخلاق سے بالکل عاری نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے باوجود جب ہم یہ شکایت کرتے ہیں کہ فلاں شخص اخلاقی اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو ہمارا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس نے اپنی زندگی کا نصب العین نہایت پست رکھا ہے۔

یہیں سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مذہب کے پیدا کردہ اخلاق اور قومیت پرستی۔ نسل پرستی اور کمیونزم کے پیدا کردہ اخلاق میں کیوں فرق ہوتا ہے۔ اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں ہو سکتا ہے کہ جو قومیں مذہب کے اثر سے بالکل عاری ہیں اُن میں بھی اخلاق کی بلندی پائی جا سکتی ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ قوم پرستانہ اخلاق یا اشتراکی اخلاق میں کوئی نقص اور خامی نہیں ہے یا یہ کہ اجتماعی ترقی اور معاشرتی فلاح کے لئے ان سے بہتر نظامِ اخلاق کی تعمیر ناممکن ہے۔ قومی اخلاق۔ اشتراکی اخلاق اور مذہبی اخلاق میں جو فرق نظر آتا ہے اس کا سبب یہی ہے کہ قوم پرستی کے مقاصد کچھ اور ہوتے ہیں۔ اشتراکیت کسی اور مقصد کو پیشِ نظر رکھتی ہے اور مذہب کسی اور مقصد کے لئے اپنا نظامِ اخلاق پیدا کرتا ہے۔ اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ ان میں سے کون سا نمونہ اخلاق انسانی زندگی کے لئے زیادہ بہتر۔ مفید اور کارگر ہے ہمیں اُن مختلف مقاصد کا تجزیہ کرنا پڑے گا جن کے تحت قوم پرستی اشتراکیت اور مذہب اپنے اخلاقی اقدار کو منظّم و مرتب کرتے ہیں۔ ان میں سے جس کا مقصد سب سے زیادہ وسیع۔ سب سے زیادہ عالمگیر اور فطرت انسانی کے قریب تر ہوگا اس کا اخلاقی نظام بھی بہتر ہوگا۔ محض یہ بات کہ قومی جذبات اور قوم پرستانہ طرزِ فکر یا اشتراکی طرزِ فکر سے انسانوں میں ایک خاص نوع کی اخلاقی بلندی اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے اس امر کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے کہ یہ نمونہ اخلاق ہمارے لئے بھی مفید ہوگا اور اسی کی بنا پر ہمیں بھی اپنی قومی اور اخلاقی تعمیر کرنی چاہئے۔

قوم پرستانہ طرزِ اخلاق کے متعلق یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس کے پیشِ نظر ایک محدود مقصد ہوتا ہے یعنی کسی خاص قوم کے اجتماعی مفاد کا تحفّظ یا اس کی سیاسی اور معاشی برتری کا قیام۔ اس قسم کے اخلاق کو دوسری قوموں کے مفاد و ترقی سے کوئی بحث نہیں ہوتی ہے بجز اس کے کہ بین الاقوامی سیاست کے تقاضوں کی وجہ سے دو قوموں کے مفاد عارضی طور پر مشترک ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ایک قوم کو دوسری قوم کی ترقی اور استحکام سے اس حد تک ضرور دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس حد تک کہ اس کا اثر اپنی قوم کے مفاد اور مستقبل پر پڑتا ہے۔ لیکن یہ دلچسپی محدود اور عارضی ہوتی ہے اور اس کے اندر کوئی حقیقی انسانی خلوص نہیں پایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ قوموں کے باہمی تعلقات کی اساس وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہے۔ جو قوم آج ہماری دوست اور حلیف ہے۔ بہت ممکن ہے کہ وہ کل دشمنوں کی صف میں نظر آئے یا بین الاقوامی صورتِ حال سے مجبور ہو کر ہمیں کسی اور قوم کے ساتھ دوستانہ تعلقات پیدا

کرنے پڑیں۔ اس لئے دوسروں کے مفاد سے ہماری دلچسپی اور عارضی ہوسکتی ہے۔ اسی طرح جن قوموں کو ہماری قوم اپنا دشمن تصوّر کرتی ہے یا جن کی توسیع و ترقی سے ہمارے اپنے قومی وجود کو خطرہ ہوتا ہے ان کے ساتھ ہمارا اخلاقی رویہ معاندانہ ہوتا ہے اور ہماری قومی جدوجہد کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح اس قوم کو یا تو بالکل نیست و نابود کر دیا جائے یا اس کو اتنا بے دست و پا بنا دیا جائے کہ وہ ہمارے قومی اغراض و مفاد کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔

پھر قومیت کے اثرات کے تحت داخلی زندگی کا پورا نظامِ اخلاق اس نقطہ نظر سے مرتب ہوتا ہے کہ اس سے قوم کے اجتماعی تحفظ اور مادی ترقی یا سیاسی برتری اور معاشی تفوق کو کہاں تک تقویت پہنچتی ہے۔ جن اعمال سے قومی تحفظ کو براہِ راست خطرہ پیدا ہو سکتا ہے انہیں قابلِ مذمت قرار دیا جاتا ہے۔ جن سے قومی عظمت و ترقی وابستہ ہوتی ہے ان کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ جن اعمال و اخلاق کا فوری اثر قوم پر بُرا نہیں ہوتا ان سے تعرض نہیں کیا جاتا ہے اور نہ انہیں قابلِ ملامت قرار دیا جاتا ہے خواہ عام انسانی نقطہ نظر سے وہ کتنے ہی خراب ہوں۔ مثلاً ماں باپ کے حقوق کا احترام قوم پرستانہ طرزِ اخلاق کی رو سے اتنا اہم نہیں ہوتا ہے۔ جتنا مذہبی اخلاق کی رو سے کیونکہ چند بوڑھے اور معذور افراد کی بے لبی سے قوم کے اجتماعی تحفظ یا ترقی میں کوئی خلل نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اس معاملہ کو قومی تحفظ یا ترقی کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ انسانیت کے عام نقطہ نظر سے بھی دیکھتا ہے۔ اس لئے اس کی نظر میں والدین کے حقوق کی بڑی اہمیت ہے۔ اسی طرح غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرنے کو قومی اخلاق اتنا بڑا جرم نہیں سمجھتا ہے جتنا کہ شادی شدہ عورت کے ساتھ کیونکہ اس کے نزدیک اصل چیز عفت اور پاکدامنی نہیں بلکہ جائداد و ملکیت کے حقوق کا احترام ہے چونکہ شادی شدہ عورت ملکیت کی تعریف میں آتی ہے اس لئے اس لئے اس کی عصمت ریزی دراصل حقوق ملکیت کی پامالی ہے۔ لیکن غیر شادی شدہ عورت چونکہ آزاد ہے لہٰذا اس کے ساتھ زنا کاری اتنی معیوب نہیں سمجھی جاتی ہے مختصر یہ کہ چونکہ زنا کاری اور شراب خوری سے فوری طور پر کوئی قومی نقصان نہیں ہوتا ہے اس لئے ان دونوں برائیوں کو قوم پرست آسانی سے گوارا کر لیتا ہے حالانکہ مذہبی نقطۂ نظر سے یہ دونوں برائیاں ناقابلِ معافی ہیں کیونکہ ان سے انسان کے باہمی تعلقات میں تلخی، بدمزگی اور حاسدانہ جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ خاندانی نظم کے بکھر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے انسان کی کارگردگی متاثر ہوتی ہے اور اس میں یہ قابلیت باقی نہیں رہتی ہے کہ وہ دلچسپی اور توجہ سے کوئی کام کر سکے۔ پھر زنا کاری اور ناجائز جنسی تعلقات سے اولاد کی تعلیم و تربیت پر بہت برے اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ عورتوں اور مردوں کو اپنی اولاد سے وہ گہری دلچسپی باقی نہیں رہتی ہے جو ان کی صحیح تعلیم و تربیت کے لئے ضروری ہے علاوہ ازیں شراب خوری اور زنا کاری انسان کو تعیش پسندی اور لذت پرستی کا خوگر بنا کر اسے خواہشات

کی غلامی میں مبتلا کر دیتی ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ انسانی گمراہیاں اور اخلاق و سیرت کی تمام کمزوریاں ہوائے نفس کی بندگی سے پیدا ہوتی ہیں۔ غرض کہ ناجائز جنسی تعلقات اور شراب خوری فوری طور پر کوئی خراب اثر نہ پیدا کریں تب بھی ان کے نتائج آخر میں مہلک ثابت ہوتے ہیں۔ اس لئے مذہب جو افعال کے صرف قریبی اور فوری نتائج پر نہیں بلکہ ان کے بعید تر اثرات پر بھی نظر رکھتا ہے ان افعال کو مذموم اور قابل سرزنش قرار دیتا ہے۔ حالانکہ قومی نقطۂ نظر سے انہیں کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے۔

جب ہم مذہبی نصب العین کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ مذہب کو کسی مخصوص قوم کی مادی ترقی یا اجتماعی تحفظ سے بحث نہیں ہوتی ہے وہ تمام انسانوں کو بلا امتیاز نسل و قوم ایک آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اور سب کے اجتماعی تحفظ۔ سب کی عزت اور خوشحالی کو یکساں عزیز رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے اخلاقی اقدار میں ایک عالمگیر شان پائی جاتی ہے۔ مذہب کا نصب العین یہ ہے کہ لوگوں میں احترام انسانیت کا جذبہ پیدا کیا جائے۔ تاکہ ہر انسان دوسرے کی ایک مستقل ہستی تسلیم کرے اور اسے محض اس نظر سے نہ دیکھے کہ وہ اس کے اپنے اغراض و مفاد کے لئے کہاں تک آلۂ کار کے طور پر استعمال ہو سکتا ہے بلکہ وہ دوسرے انسانوں کو بھی ایک صاحب مقصد وجود قرار دے۔ مذہب انسان کو نسلی اور قومی تعصبات سے آزاد کرانا چاہتا ہے اور ان کے اندر حقیقی مساوات اور اخوت کا جذبہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔ وہ پست سے پست حیثیت انسان کے اندر خودداری کا جوہر اور شرف انسانیت کا احساس ابھارنا چاہتا ہے جس تحریک کا مقصد یہ ہو ظاہر ہے کہ اس کا نظریہ اخلاق بھی بالکل جدا ہوگا۔ اس کے اقدار حیات بھی مختلف ہونگے کیونکہ وہ اسی نقطۂ نظر کو مٹانے کے لئے کھڑا ہوا ہے جس کی قوم پرستانہ مذاہب تعلیم و تلقین کرتے ہیں۔ توحیدی مذاہب قومی عظمت و ترقی کے بجائے انسانیت کی عظمت اور انسانی صفات کی ترقی چاہتے ہیں۔ وہ دوسری قوموں سے نفرت و عداوت سکھانے کے بجائے ان اصولوں سے عداوت و نفرت سکھاتے ہیں۔ جن سے شرف انسانیت اور وقار آدمیت پامال ہوتا ہے۔ وہ اپنی قوم کی فتح اور عظمت کا ڈنکا بجانے کی جگہ اپنے اصولوں اور اقدار اخلاق کی فرمانروائی چاہتے ہیں۔ وہ ہر قوم اور ہر طبقہ کے افراد کو جو ان کی دعوت ان کے اصول حیات اور اقدار اخلاق کو تسلیم کریں، نہایت کشادہ دلی سے لبیک کہتے ہیں اور انہیں اپنے داخلی نظام میں وہی مقام عزت دینا چاہتے ہیں جو کسی اور قوم یا طبقہ کے افراد کو حاصل ہوں۔ وہ اپنی ہی قوم کے افراد کو مردود اور لائق نفرت قرار دیتے ہیں۔ اور ان کو اپنے نظام سے خارج کر دیتے ہیں جبکہ وہ ان کے نصب العین ان کے اصولوں۔ ان کے اقدار حیات اور نظام اخلاق کی پابندی سے انکار کر دیں۔ غرضکہ مذہب رغبت و نفرت اور الفت و عداوت کے کچھ دوسرے اصول بتاتا ہے جو قوم پرستانہ اصولوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں کے

نظام اخلاق میں کوئی مناسبت نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ دونوں کے مقاصد ایک دوسرے کے مغائر ہیں پھر مذہب چونکہ ایک عالمگیر انسانی سوسائٹی کی تشکیل کرنا چاہتا ہے۔ جس میں تمام قوموں کے صحیح الفکر اور صحیح الاخلاق افراد شامل ہوسکیں اس لئے وہ قومی تعصبات وجذبات کو ابھارنے کی جگہ دباتا ہے۔ اور دوسری قوموں کے ساتھ عدل وانصاف کی تعلیم دیتا ہے مثلاً قرآن اس بات پر بشدّت مصر ہے کہ غیر مسلم اقوام اور جماعتوں سے جو معاہدات کئے جائیں ان کی پوری پوری پابندی عمل میں لائی جائے اور اگر فریق ثانی کی طرف سے یہ اندیشہ ہو کہ وہ نقض عہد کریگا تو معاہدہ کی معیاد گزرنے سے پہلے اس کو نوٹس دی جائے اور بغیر علم واطلاع معاہدہ شکنی نہ کی جائے۔

واما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیھم علی سواء۔ ان اللہ لایحب الخائنین۔

اگر تمہیں کسی قوم کی طرف سے یہ خوف ہو معاہدہ ان پر برابر برابر پھینک مارو۔ بے شک اللہ خیانت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے۔

یہ طرز عمل اس اشتراکی اخلاق سے بالکل جدا ہے جس کی رو سے کمیونسٹ روس نے جاپانیوں کی علم و اطلاع کے بغیر اور ان سے معاہدات کی موجودگی میں ان کے ملک پر حملہ کر دیا۔

پھر قرآن کہتا ہے کہ مذہب کی راہ میں جو لڑائیاں تمہیں لڑنی پڑیں ان میں ظلم اور زیادتی کا ارتکاب نہ کرو اور اگر تمہارے مخالفین صلح پر مائل ہوں تو تم بھی لڑائی پر صلح کو ترجیح دو۔

قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا۔

خدا کی راہ میں ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کریں لیکن حد سے نہ بڑھو اور زیادتی نہ کرو۔

فان جنحوا للسلم فاجنح لھا و توکل علی اللہ۔

پھر اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی صلح پر جھکو اور اللہ پر بھروسہ رکھو۔

مزید برآں وہ یہ بھی تاکید کرتا ہے کہ اعدائے حق کی مخالفت تمہیں عدل وانصاف کے اصولوں سے نہ ہٹانے پائے۔ اور دشمنوں کی عداوت ومخالفت کے باوجود ان کے ساتھ پورا پورا عدل وانصاف کرو۔

لا یجرمنکم شنان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوی۔

کسی قوم کی عداوت تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم اس کے ساتھ انصاف نہ کرو۔ انصاف کرو یہ تقویٰ سے زیادہ قریب ہے۔

پھر وہ منکرین کے مذہب کے دو گروہوں میں فرق کرتا ہے۔ ایک گروہ اس کے نزدیک وہ ہے۔ جو صرف مذہبی اصولوں کا انکار ہی نہیں کرتا ہے بلکہ ان کی اشاعت کو بزور قوت روکنا چاہتا ہے دوسرا

گروہ وہ ہے جو مذہبی اصولوں کو خود تو نہیں مانتا ہے لیکن جو لوگ ان اصولوں کی تبلیغ کرتے ہیں ان کی مزاحمت اور مخالفت بھی نہیں کرتا ہے ایسے لوگوں کے بارے میں اسلام کا حکم ہے کہ تم ان کے ساتھ انصاف اور حسن سلوک کے ساتھ پیش آؤ۔

لا ینھکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین۔

اللہ تعالیٰ تمہیں اس بات سے نہیں منع کرتا ہے کہ جو لوگ تم سے دین کے بارے میں جنگ پر آمادہ نہیں ہوئے اور جنہوں نے تم کو گھروں سے نہیں نکالا ان سے تم نیکی اور انصاف کا سلوک کرو۔ بے شک اللہ انصاف پسند لوگوں سے محبت کرتا ہے۔

دوران جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل کو اسلام منع کرتا ہے۔

عن عبداللہ ان امراۃ وجدت فی بعض مغازی النبیؐ مقتولۃ فانکر رسول اللہ قتل النساء والصبیان۔ (بخاری)

عبداللہ سے روایت ہے کہ ایک عورت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی غزوہ میں مقتول پائی گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کے قتل کو منع فرمایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تبلیغ اسلام میں، مدینہ کے یہودیوں کی شدید دشمنی کا سامنا کرنا پڑا تھا انہوں نے اپنی سازشوں اور ریشہ دوانیوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کروانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی۔ لیکن آپ نے ان کی دشمنی کے مقابلے میں عفو و ترحم کا عجیب و غریب نمونہ پیش کیا۔ بنو قینقاع جب مدینہ سے جلاوطن کر دئے گئے اور ان کا زور بالکل ٹوٹ گیا تو ان کے چند افراد یا تو آنحضرتؐ کی اجازت سے مدینہ میں ٹھہر گئے یا آپؐ نے انہیں واپس بلوالیا۔ ان میں سے بعض افراد معذور اور ضعیف تھے۔ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے بیت المال سے روزینے مقرر فرما دیئے۔ یہ اس قوم کے ساتھ پیغمبرؐ اسلام کا برتاؤ تھا جس نے اسلام کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا تھا۔

محکوم قوموں کے ساتھ اسلام نے جو سلوک روا رکھا تھا۔ اس کا اگر قوم پرستانہ اخلاق سے مقابلہ کیا جائے تو زمین و آسمان کا فرق نظر آئیگا۔ اسلام سے پہلے روم اور فارس کی سلطنتوں میں اقوام غیر کے حقوق غلاموں سے بھی بدتر تھے۔ شام کے عیسائی باوجودیکہ رومیوں کے ہم مذہب تھے تاہم ان کو اپنی مقبوضہ زمینوں پر کسی قسم کا مالکانہ حق نہ تھا بلکہ وہ خود ایک قسم کی جائداد خیال کئے جاتے تھے۔ چنانچہ زمین کی منتقلی کے ساتھ وہ بھی منتقل ہوتے تھے اور مالک سابق کو ان پر جو اختیارات حاصل تھے وہی قابض حال کو بھی حاصل ہو جاتے تھے، اسلام نے ان کو مستقل حقوق عطا کئے۔ حضرت عمرؓ نے غیر مسلم اقوام کے ساتھ جو معاہدات کئے ان کے فیاضانہ شرائط کا اندازہ بیت المقدس کے معاہدہ سے کیا جاسکتا ہے جس کی رو سے عیسائی رعایا

کو جان ومال کی آزادی دی گئی۔ ان کے گرجاؤں اور کلیساؤں کی حفاظت کا ذمہ لیا گیا۔ عیسائیوں کی تالیف قلب کے لئے حضرت عمرؓ نے ان کی یہ شرط منظور کی کہ یہودی بیت المقدس میں نہ رہنے پائیں کیونکہ عیسائیوں کے خیال میں حضرت عیسیٰؑ کو یہودیوں نے مصلوب کیا تھا۔ یونانیوں کو جنہوں نے مسلمانوں کا مقابلہ کیا تھا اجازت دی گئی کہ وہ چاہیں تو بیت المقدس میں رہیں اور چاہیں تو وہاں سے نکل جائیں۔ بیت المقدس کے عیسائیوں کو حضرت عمرؓ نے اجازت دی کہ اگر وہ رومیوں سے جا ملنا چاہیں جو مسلمانوں کے دشمن تھے تو ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائیگا۔ ذمیوں کے جان ومال کو مسلمانوں کے جان ومال کے برابر قرار دیا گیا۔ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو مار ڈالتا تو اس کے بدلہ میں مسلمان کو قتل کر دیا جاتا۔

یہ طرز اخلاق جس کا کچھ خاکہ گزشتہ فقرات میں پیش کیا گیا ہے ایک قوم پرستانہ تہذیب کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ اس کے اقدار حیات کے بالکل منافی ہے۔ اس کی وجہ صرف اتنی ہے کہ مذہب کا نصب العین قوم پرستانہ مقاصد سے بالکل جدا ہے۔ مذہب کو ایک عالمگیر انسانی معاشرہ کا قیام مقصود ہے اس لئے وہ مخالفین مذہب کو مٹانا نہیں چاہتا ہے بلکہ انہیں اس عالمگیر سوسائٹی کا جزو بنانا چاہتا ہے۔ جہاں تک وہ ان کی نافہمی اور عداوت کی وجہ سے ان کے خلاف تلوار اٹھانے پر مجبور ہوتا ہے وہاں تک تو ان کے ساتھ معاندانہ برتاؤ کرتا ہے لیکن اگر وہ اپنے دشمنوں کے ساتھ معاملت کرنے میں حق وانصاف کا دامن چھوڑ دے تو غیر قوموں کو وہ اپنے نظام حیات میں شامل کرنے کی توقع کیسے کر سکتا ہے۔ اس کی کامیابی کا دار ومدار تو اس پر ہے کہ وہ دوسری قوموں کے اندر یہ اعتماد پیدا کر دے کہ اُسے کسی مخصوص قوم کے ساتھ محبت یا عداوت نہیں ہے بلکہ وہ ہر قوم کا سچا بہی خواہ اور حقیقی مفاد کا محافظ ہے۔ اگر وہ اپنی بے انصافی، ظلم اور بے اصولی سے دوسری قوموں کے ذہن میں یہ خیال پیدا کر دے کہ یہ سب کام کسی مخصوص قومی گروہ کے مفاد و ترقی کی خاطر ہو رہا ہے تو اشاعت مذہب کا سلسلہ رک جائے گا۔ لوگ اس کے اصولوں کو ماننا چھوڑ دینگے اور اس کی بنائی ہوئی عالمگیر سوسائٹی میں غیر اقوام کا داخلہ رک جائے گا۔ اس لئے مذہب اپنے عالمگیر مشن اور نصب العین سے مجبور ہے کہ وہ قومی تعصبات سے آزاد رہے اور عدل وانصاف کے مقتضیات کو پیش نظر رکھے۔ یہ طرز اخلاق قوم پرستی کی عین ضد ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا ہے کہ کسی عالمگیر سوسائٹی کی بنیاد رکھی جائے یا انسانوں کو کسی بہتر زندگی کی تعلیم دی جائے بلکہ اپنی قوم کی بڑائی، ترقی اور خوشحالی خواہ وہ دوسری قوموں کے مفاد کو نقصان پہنچا کر حاصل کی جائے قوم پرستانہ تہذیب کا مقصود و مدعا ہوتا ہے۔ اس لئے مذہبی اخلاق اور قوم پرستانہ اخلاق میں فرق ہونا ضروری ہے۔

البتہ اس ضمن میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم مذہب کے عالمگیر اصولوں پر کاربند

ہو جائیں تو اس سے ہمارے قومی وجود کا تحفظ کس طرح ہو گا۔ چونکہ مذہب کا اصل مقصد یہ نہیں ہے کہ کسی خاص قوم کے اجتماعی تحفظ کا انتظام کیا جائے یا اس کے مفاد کی حفاظت کی جائے اس لئے اس کے اصولوں پر چلنے کی کوشش سے بہت ممکن ہے ہماری اپنی قومی زندگی کا تحفظ خطرہ میں پڑ جائے اور عالمگیر انسانی اقدار کی ترویج و تبلیغ کے جوش میں ممکن ہے کہ ہماری قوم کو اپنے جائز مفادات اور اپنی اجتماعی ہستی سے ہاتھ دھو لینا پڑے۔ بالفاظِ دیگر کیا قومی تحفظ کے تقاضے اور سعی بقاء کی اجتماعی جد و جہد مذہب کے عالمگیر اقدار اور لاقومی اصولوں کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مذہب کے عالمگیر اقدار کی اشاعت اور نفاذ کے لئے کسی نہ کسی قومی گروہ کو منظم کرنا اور اس کے اجتماعی مفاد کی جائز حدود میں حفاظت کرنا ضروری ہے۔ کوئی مذہب یہ نہیں کر سکتا کہ جس قوم کے ذریعہ وہ اپنے عالمگیر اخلاقی اقدار کی تبلیغ کرنا چاہے اس کے مفاد اور تحفظ کے تقاضوں کو اس حد تک نظر انداز کر دے جس سے وہ قوم ہی صفحہ ہستی سے مٹ جائے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ کوئی قومی یا مذہبی لیڈر اپنی ذات کے لئے نہیں بلکہ اپنی قوم اور مشن کے لئے زندہ رہنا چاہتا ہو تو کیا وہ اپنے جسمانی وجود کی حفاظت اور اپنی جائز ضروریات کی تکمیل کے بغیر اپنے مشن کی کوئی خدمت انجام دے سکتا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو پھر اس میں اور دوسرے نفس پرست اشخاص میں کیا فرق ہے جن کا مطمح نظر صرف اپنی ذاتی ترقی، بڑائی اور خوشحالی ہو۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں پھر ایک بہت بڑا فرق موجود رہتا ہے۔ ایک مخلص مذہبی لیڈر یا مذہبی مبلغ کے نزدیک اپنی ذات اور اپنے مفاد کی حفاظت مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ وہ صرف اپنی قوم یا اپنے عالمگیر مشن کی خاطر اپنی ذاتی ضروریات اور اپنے نفس کے جائز حقوق کی تکمیل کرتا ہے۔ البتہ جہاں اس کے وسیع تر مقصد یعنی قومی فلاح یا تبلیغ دین کے تقاضوں اور اس کے ذاتی تحفظ اور ذاتی مفاد کے تقاضوں میں تصادم ہو وہاں وہ آخر الذکر کو اس حد تک قربان کر دیتا ہے جس حد تک کہ اس کے مشن کے لئے ایسا کرنا ضروری ہو۔ اس کے برخلاف ایک نفس پرست فرد جس کے سامنے اس کی ذاتی ترقی بڑائی اور خوشحالی کے سوا اور کوئی مطمح نظر نہیں ہوتا نہ صرف اپنے جائز مفاد کی حفاظت کرتا ہے بلکہ دوسروں کے حقوق پر دست اندازی کر کے اپنے لئے زیادہ سے زیادہ حقوق و مراعات، سہولتیں، آسانیاں، وسائل عیش اور سامانِ راحت مہیا کرنا چاہتا ہے خواہ اس سے قوم کو بحیثیت مجموعی فائدہ ہو یا نقصان۔ بس یہی صورت مذہبی اور قومی تحریکات کی بھی ہوتی ہے۔ مذہب بھی قوم کی حفاظت اور قومی مفاد کے تحفظ کو ایک وسیلہ اور ذریعہ کے طور پر مدِّ نظر رکھتا ہے کیونکہ جس قوم کے واسطہ سے وہ اپنے مشن کی تبلیغ کرنا چاہتا ہے اس کے وجود کی حفاظت

اس کے لئے بہرحال ضروری ہے۔ لیکن وہ اس سے آگے بڑھ کر اپنی قوم کی ترقی، خوشحالی اور عظمت کی پرستش نہیں کرتا۔ وہ اپنی قوم کو اس کے جائز حقوق عطا کرتا اور اس کے وجود کی حفاظت کا سامان بھی کرتا ہے لیکن وہ یہ نہیں چاہتا کہ اس کی قوم دوسروں کے حقوق پر دست درازی کرے یا اپنی خوشحالی ترقی اور بڑائی کی خاطر دوسری اقوام کے جائز مفادات کو نقصان پہنچانے پر آمادہ ہو جائے۔ قومی حفاظت مذہب کے مشن کا ایک ضروری اور لازمی جزو ہے۔ لیکن وہ اسے ایک جزو ہی کی حیثیت میں محدود رکھنا چاہتا ہے۔ اپنی ساری جدوجہد اور تحریک کو اس مقصد کا خادم نہیں بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیائے کرام نے بھی اپنی قوم کے جائز مطالبات کو رد نہیں کیا اور نہ اپنے اُن قومی رسوم و روایات کو مٹانے کی کوشش کی جو مذہبی اور اخلاقی اقدار کے منافی نہ تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد سردارانِ قریش کے ساتھ جو فیاضانہ سلوک کیا اور جس کی وجہ سے انصار کے ایک گروہ کو آپ سے شکایت ہوگئی اس کی اور کیا وجہ تھی بجز اس کے کہ آپ نے یہ محسوس کیا کہ اسلام کی تبلیغ اور اشاعت میں قریش مکہ کے اثر و نفوذ کو استعمال کرنا ضروری ہے۔ "الائمۃ من القریش" کی مشہور حدیث جس کا غلطی سے مسلمانوں نے یہ مطلب سمجھا کہ اسلام نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے خلافت اور سلطنت کو قریش کے لئے مخصوص کر دیا محض ایک امر واقعہ کا اظہار تھا۔ آپ جانتے تھے کہ عرب کے باشندے قریش کے علاوہ اور کسی کی سیادت قبول نہیں کرینگے اور اگر ان کے جذبات و احساسات کے علی الرغم اس کی کوشش کی گئی تو اس سے اسلام کو نقصان پہونچے گا۔ اس لئے آپ نے قریش کے احساس برتری کو کبھی مجروح نہ کیا بلکہ فتح مکّہ کے وقت ابوسفیان کا مرتبہ قائم رکھنے کے لئے آپ نے حکم دیا کہ جو شخص ابوسفیان کے گھر پناہ لے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اسلام کے جو مخالفین اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ خلافت راشدہ اور بنو اُمیہ کے دَور میں عربی قومیت اسلام کے عالمگیر مشن پر حاوی رہی اور اسلام درحقیقت عربوں کی ایک قومی تحریک تھی وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ عربوں کو اسلام نے اپنے مشن کا ایک ذریعہ اور آلۂ کار بنایا تھا۔ اس لئے وہ عربوں کے قومی احساسات اور ان کے قومی مفادات کی طرف سے بالکل لاپرواہ نہیں ہوسکتا تھا۔ اگر ابتدائے اسلام میں عربی قومیّت کا رنگ مذہبی احساسات پر غالب نظر آتا ہے تو یہ اُس صورت حال کا لازمی نتیجہ تھا جس میں اسلام پیدا ہُوا۔ جن مستشرقین کو اسلام سے تعصّب اور عداوت نہیں ہے وہ اس امر کا اعتراف کرنے میں پس و پیش نہیں کرتے ہیں کہ عربی قومیّت کے چند اجزاء کے شامل ہو جانے سے اسلام کی عالمگیریت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ سوال یہ ہے کہ اگر عربوں کی فتوحات اسلام کے زیر اثر عمل

میں نہ آتیں بلکہ کسی خالص قومی تحریک کا نتیجہ ہوتیں تو کیا ایرانیوں، رومیوں اور مصریوں یا عیسائیوں، یہودیوں اور مجوسیوں کے ساتھ ان کے برتاؤ میں کوئی فرق نہ ہوتا اور عربی امپیریلزم کے تحت کیا ان کے ساتھ وہی فیاضانہ سلوک کیا جاتا جو اسلام کے تحت کیا گیا۔ جو لوگ جوش تعصب سے اندھے نہیں ہوئے ان کے نزدیک اس سوال کا جواب یہی ہوگا کہ عربوں کی فتوحات ان کی کسی قومی تحریک کے تحت عمل میں آتیں تو اُن سے غیر عربی قوموں کو وہ فوائد حاصل ہوتے جو اسلام کی وجہ سے ہوئے؟

محمد جعفر شاہ پھلواروی

حضورؐ اکرم اور تبلیغ

تبلیغ، ابلاغ اور بلاغ سب کے معنی ایک ہیں یعنی پہنچانا۔ پہنچانے کا مفہوم خود لفظ "رسول" کے اندر بھی موجود ہے۔ رسول کے معنی ہیں بھیجا ہؤا اور پیغام لے جانے والا۔ کوئی پیغام لے کر کسی کو بھیجا جائے تو اس کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ اسے پہنچا دے۔ ان تمام باتوں کو قرآن کی ایک آیت بڑی عمدگی سے واضح کرتی ہے۔ ارشاد ہے کہ:

یاایھا الرسول بلّغ ما انزل الیک من ربک ۔ اے پیغمبر! تمہارے رب کی طرف سے تم پر جو کچھ نازل ہؤا ہے اسے پہنچادو

وان لم تفعل فما بلّغت رسالتہ۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو تم نے پیغامبری کا حق ہی نہ ادا کیا۔

اس آیت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ رسالت کے معنی ہی پیغام کے ہیں۔ اور رسول وہی ہوتا ہے جو پیغام لائے اور اس کا اصلی فریضہ یہ ہے کہ وہ اس پیغام کو پہنچا دے۔ اسی پہنچا دینے کا نام ہے تبلیغ یا ابلاغ۔ رسولؐ تو پیغام لانے والا ہے اور وہ پیغام قرآن مجید ہے جسے ھٰذا ابلاغ للناس کہا گیا ہے یعنی یہی کتاب پیغام خداوندی ہے اور اس کو پہنچانے والا رسولؐ ہے۔ قرآن کریم نے رسول کے فریضۂ تبلیغ کے متعلق واضح لفظوں میں یہ بھی فرمادیا کہ:

وماعلی الرسول الا البلاغ المبین۔ رسول کی ذمے داری صرف اسی قدر ہے کہ وضاحت کے ساتھ پہنچادے۔

اس آیت سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ رسول کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ لوگوں کو اللہ کا پیغام سنادے اور اس کے بعد آرام سے گھر پڑا کر سو رہے۔ گویا نعوذ باللہ وہ صرف ایک چٹھی رساں کی طرح آکر خط دے جاتا ہے۔ اس کے بعد اسے نہ خط بھیجنے والے سے کوئی مطلب ہوتا ہے نہ خط وصول کرنے والے سے کوئی غرض۔ لیکن یہ خوب یاد رکھنا چاہیئے کہ رسول کے ذمے جو تبلیغ کی گئی تھی وہ محض لغوی حیثیت کا پہنچانا نہیں بلکہ وہ ایک قرآنی اصطلاح ہے جو اپنے بیسیوں لوازم کے ساتھ وابستہ ہے۔ وہ ایک ایسا فریضہ ہے جس میں سر دھڑ کی بازی لگانی پڑتی ہے، پوری کائنات خم ٹھونک کر مقابلے پر آجاتی ہے، دن کا چین اور رات کی نیند حرام ہوجاتی ہے، قدم قدم پر شدید مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور زندگی کی آخری سانس تک ایک ایک لمحے کو اسی مقصد کے لئے وقف کردینا پڑتا ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے دو قسم کی تبلیغیں تھیں۔ ایک اہل کفر کو اسلام کی تبلیغ اور دوسرے اسلام لانے والوں کو سنبھالے رہنے کے لئے ہر ممکن تبلیغ۔ ان دونوں قسموں کی تبلیغ کا مطالعہ کرنے کے بعد اس حقیقت کے اعتراف میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ حضورؐ کی پوری زندگی ہی تبلیغ تھی اور زندگی کا ایک ایک لمحہ اور اس کی ایک ایک ادا ہمہ تن تبلیغ

تھی۔ ان دونوں قسموں کی مثالیں سننے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ تبلیغ کے ضروری لوازم کیا ہیں جو فریضۂ تبلیغ کو جان جوکھوں کا کام بنا دیتے ہیں۔

تبلیغی کامیابی کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ مبلّغ کو اپنے مشن سے ایسی لگن اور ایسا عشق ہو کہ وہ اسے اپنی جان سے زیادہ عزیز رکھے اور اس کے لئے ہر متاعِ عزیز کی قربانی کو اپنی سب سے بڑی سعادت سمجھے۔ یہ دُھن، یہ ایمان اور یہ اذعان و ایقان نہ ہو تو مبلغ کے لئے تبلیغی کامیابی تو الگ رہی، وہ اس راہ میں قدم بھی نہ رکھے گا۔

دوسری ہے استقامت۔ یعنی ارادۂ و عزم میں کسی وقت بھی تزلزل نہ آئے۔ اگر اندر سے یقین کی گرفت ذرا ڈھیلی ہو تو وہ دُھن اور وہ لگن ہی کمزور ہو جاتی ہے جو تبلیغی سرگرمی کی جان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم "فاستقم کما امرت" کا حکم دیتا ہے یعنی اے رسول حکم الٰہی کے مطابق جمے رہو۔

تیسری شرط ہے بے غرضی و بے لوثی۔ اس کے بغیر بھی کوئی تبلیغ کامیاب نہیں ہو سکتی۔ خودغرض انسان کے پیچھے کوئی نہیں چلتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر پیغمبر نے اس کی وضاحت کر دی کہ:

لا اسألکم علیہ اجرا، ان اجری الا علی اللہ۔ یعنی میں تم سے اپنی تبلیغ کے عوض کسی قسم کا کوئی اجر نہیں چاہتا میرا معاوضہ تو بس اللہ کے ذمے ہے۔

چوتھی شرط ہے حُسنِ افہام یعنی اپنا پیغام اتنی صفائی، خوبصورتی اور وضاحت سے پیش کرے کہ سننے والا متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ گفتگو اتنی مختصر نہ ہو کہ مضمون تشنہ رہ جائے اور اتنی طویل بھی نہ ہو کہ سامع اُکتا جائے۔ انداز مناسب اور مؤثر ہو، دلائل ناقابلِ تردید ہوں، مخاطب کی ذہنی سطح کے عین مطابق ہوں۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسی کو قرآن کہتا ہے کہ:

وقل لھم فی انفسھم قولا بلیغا۔ ایسی بات کہو جو ان کے دل میں اُتر جائے۔

پانچویں شرط ہے انسانی خیرخواہی۔ اگر زندگی کے ہر ہر مرحلے پر مبلّغ عملاً یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ بنی نوع انسان کا بہی خواہ اور خیرطلب ہے تو اس کے متعلق کسے یقین آئے گا کہ یہ بھی ہمارے ہی دینی و دنیوی فائدے کے لئے ہے؟ خیرخواہی تبلیغ کے لئے ایسی ضروری شرط ہے کہ پیغمبروں نے تبلیغ کے ساتھ اس کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً حضرت ہودؑ فرماتے ہیں کہ:

ابلغکم رسالاتِ ربی وانا لکم ناصح امین۔ میں نے تم تک اپنے رب کا پیغام پہنچا دیا اور میں تم سب کا امانت دار خیرخواہ ہوں۔

یہی مضمون نوحؑ، صالحؑ اور شعیب علیہم السلام کی زبان سے بھی قرآن میں ادا ہوا ہے۔

چھٹی شرط ہے خود مبلّغ کا سراپا نمونۂ عمل بننا۔ یہ ایسی ضروری شرط ہے کہ اس کے بغیر کسی کامیاب تبلیغ کا تصوّر بھی مشکل ہے۔ کون ایسے شخص کی بات مان سکتا ہے جس کا عمل اس کے قول کے مطابق نہ ہو؟ مبلّغ کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں کہ اس کی زندگی اس کے پیغام کے مطابق ہو بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ جتنا بھی دوسروں سے چاہتا ہے اس سے

بے شمار گنا زیادہ خود کر کے دکھائے۔ اگر وہ دوسروں سے مال کا چالیسواں حصہ طلب کرتا ہو تو خود اپنی ساری پونجی پیش کر دے۔ اگر دوسروں کے ترکے کو قانونِ وراثت سے رفتہ رفتہ ختم کرنا چاہے تو اپنے ترکے میں ایک درہم بھی نہ چھوڑے۔ بلکہ اس کے پاس جو کچھ ہو وہ سب کا سب قوم کی ملکیت ہو۔ غرض اس کی زندگی ایک اعلیٰ نمونۂ عمل ہو۔ جیسے قرآن کہتا ہے کہ :

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ۔ تمہارے لئے رسول اللہ کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے۔

ایک ساتویں ضروری شرط جسے ان تمام شرائط کا مجموعہ کہنا چاہئے یہ ہے کہ مبلغ کا اخلاقی کردار اتنا بلند ہو کہ بڑے سے بڑے مخالف اور دشمن کو کسی جہت سے بھی اس پر نکتہ چینی کا موقع نہ مل سکے۔ قرآن کریم اسی حقیقت کو یوں بیان فرماتا ہے کہ :

انک لعلیٰ خلق عظیم۔ آپ بہت اعلیٰ کردار پر قائم ہیں۔

یہ ہیں وہ چند شرائط جو ایک مبلغ کے لئے ضروری ہیں اور جن کے بغیر بلند سے بلند افکار کی تبلیغ بھی کامیابی سے ہم آغوش نہیں ہوتی۔ پھر اگر پیغام ایسا انوکھا ہو جو سننے والی قوم کے افکار، عادات اور روایات سب کے خلاف ہو اور ہر متاعِ عزیز کی قربانی چاہتا ہو تو کون ایسے مبلغ کی بات قبول کرنے پر آمادہ ہو سکتا ہے جب تک اس میں یہ تمام شرائط تبلیغ بہ تمام وکمال نہ پائی جائیں؟ اب اس مبلغِ اعظم صلے اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا تبلیغی کارنامہ ملاحظہ فرمائیے۔ سب سے پہلے کون ایمان لایا؟ وہ جن کے لئے بظاہر سب سے آخر میں بھی ایمان لانا دشوار تھا۔ یہ ایمان لانے والی حضورؐ کی رفیقۂ زندگی حضرت خدیجۃ الکبریٰ ہیں۔ کسی انسان کی سیرت و کردار کی واقفیت بیوی سے زیادہ کسی کو نہیں ہوتی۔ انسان کی اصلیت گھر کی دن رات کی خلوتی زندگی میں بے نقاب ہو جاتی ہے۔ جلوت کی زندگی میں تقدس قائم کر لینا دشوار نہیں حقیقت حال کا پتہ تو گھریلو زندگی سے چلتا ہے۔ ایک بیوی شوہر کی زندگی کے متعلق سب کچھ جانتی ہے اور اس پر کسی شوہر کا جھوٹا جادو نہیں چل سکتا۔ ذرا سوچئے، حضورؐ کا کردار کتنا بلند ہو گا کہ ان کا پیغام سنتے ہی سب سے پہلے ان کی رازدار، واقفِ حال تجربہ کار اور ہوش مند بیوی ہی ایمان لاتی ہیں اور یہ سمجھ کر ایمان لاتی ہیں کہ اب آخر دم تک ہر سرد و گرم کو جھیلنا پڑے گا۔ کیا ایک مبلغ کا اس سے بڑا بھی کوئی کارنامہ ہو سکتا ہے؟

اس کے بعد کون اس پیغام کو قبول کرتا ہے؟ ایک رفیق جو بچپنے سے ساتھ کھیلا ہؤا ہے اور اس سے اس مبلغ اعظم کا کوئی راز پوشیدہ نہیں۔ اگر مبلغ کی سیرت و کردار پر اس کی امانت و صداقت پر سو فی صد اعتماد نہ ہو تو کون ہم عصر دوست ہے جو ایک خشک و بے مزہ پیغام کو قبول کر کے زمین و آسمان کو دشمن بن جانے کی دعوت دے؟ یہ تھے حضرت ابوبکر صدیق جن کی زیرکی و فراست اور ایثار و صداقت پر کوئی دشمن بھی حرف نہ لا سکا۔ کیا ایک مبلغ کا اس سے بھی کوئی بڑا کارنامہ تصوّر میں آ سکتا ہے؟

پھر کون ایمان لایا؟ ایک منہ بولا فرزند زید بن حارثہ جو دن رات اس مبلغ کے ساتھ رہتا ہے۔ گھر کے اندر

بے تکلف آتا جاتا ہے۔ ہر آن اس مبلغ کی صداقت و کردار کا بچشم خود مطالعہ کرتا رہتا ہے، کمال اعتماد واعتقاد نہ ہو تو کون ایسے خطرناک پیغام پر لبیک کہنے کی جرأت کرے؟ کیا تبلیغ کی یہ کامیابی بجائے خود ایک عظیم الشان کارنامہ نہیں؟ یہ تو ذرا عمر رسیدہ لوگ تھے۔ جناب خدیجہ کے بعد ایک نوخیز ۹ سالہ صاحبزادے کا ایمان لانا بھی کچھ معمولی کارنامہ نہیں۔ یہ ہیں حضرت علی مرتضیٰ جو ابھی جوان بھی نہیں ہوئے ہیں مگر اپنی عقل و فرزانگی میں ہزاروں بڑوں سے آگے ہیں۔ رسولؐ کی گود میں پرورش پائی ہے اور ان کی زندگی سے بخوبی واقف ہیں۔ کمال عزم و استقامت کے ساتھ یہ بھی ایمان لے آتے ہیں۔ یہ تمام لوگ ایک ہی دن آگے پیچھے ایمان لائے اور آخری دم تک ہر ایثار و قربانی کو برداشت کرتے رہے۔

یہ وہ تبلیغ تھی جس سے متاثر ہونے والے لوگ پہلے ہی سے حضورؐ کے کردار سے متاثر تھے اور اس تبلیغ کے قبول کرنے والوں میں کوئی ایسا نہ تھا جس پر حضورؐ کی دشمنی کا کوئی دَور گزرا ہو۔ لیکن آگے چل کر کمال دیجے کا تبلیغی کارنامہ وہ ہے جبکہ پیغام اسلام سُن کر لوگ خون کے پیاسے اور جان کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ چند مثالیں اس کی بھی سُن لیجئے۔

سیدنا عمرؓ اس مبلغ اعظم کا سر قلم کرنے کے ارادہ سے شمشیر برہنہ لے کر گھر سے نکلتے ہیں۔ اپنی بہن اور بہنوئی کو اسلام قبول کرنے کے جرم میں خوب مارتے ہیں۔ اس کے بعد ہی حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام اور مسلمانوں کی سب سے بڑی قوت بن جاتے ہیں۔ ضمادِ ازدی حضورؐ کو دیوانہ سمجھ کر جھاڑ پھونک کرنے آتے ہیں اور خود اسلام کے دیوانے بن جاتے ہیں۔ طفیل دوسی اپنے کانوں میں روئی ٹھونس کر آتے ہیں کہ محمدؐ کی کوئی آواز ان کے کانوں میں نہ پڑے، مگر پھر ہمیشہ کے لئے اپنی غفلت کی ڈاٹ نکال دیتے ہیں۔ بریدہؓ اسلمی ستر آدمیوں کے ساتھ حضورؐ کو گرفتار کرنے کے لئے مدینے کی طرف روانہ ہوتے ہیں اور راستے میں حضورؐ سے مل کر سب کے سب گرفتار اسلام ہو جاتے ہیں۔ ابوسفیان حضورؐ کے خلاف ہر تحریک کے پیرو بنتے ہیں لیکن آخر فتح مکّہ کے بعد اسلام قبول کر لیتے ہیں۔ عمیر بن وہب زہر میں خنجر بجھا کر حضورؐ کو قتل کرنے کے ارادے سے مدینے پہنچتے ہیں اور خود قتیلِ خنجرِ ایمان ہو جاتے ہیں۔ ثمامہ بن اثال جیسے پیشہ ور ڈاکو گرفتار ہو کر آتے ہیں اور بغیر کسی تعزیر کے رہا کر دیئے جاتے ہیں پھر کشاں کشاں خود آ کر اپنے اسلام کا اعلان کرتے ہیں مثالیں بے شمار ہیں۔ سارا عرب و عجم ہی دشمن تھا لیکن رفتہ رفتہ بے شمار انسان اپنے کفر سے تائب ہو کر حلقہ بگوش اسلام ہو گئے تبلیغ کا یہ عظیم الشان کارنامہ اور کس مبلغ کے ہاتھوں ظہور میں آیا ہے؟

پھر اس کے بعد ایک تیسرا دَورِ تبلیغ آتا ہے جو ۶ سنہ ہجری میں شروع ہوتا ہے۔ یہ وہ دَور ہے جب سلاطین کو تبلیغ نامے بھیجے گئے۔ نجاشی حبشہ اصحمہ بن ابجر کو، شاہ بحرین منذر بن ساوہ کو، شام کے گورنر فروہ بن عمرو خزاعی کو، دومۃ الجندل کے حکمران اکیدر کو، اضلاع یمن و طائف کے حکمراں ذوالکلاع حمیری کو شاہ عمان جیفر کو اسلام کے پیغام بھیجے اور یہ سب کے سب حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔

جو فرماں روا ایمان نہ لائے ان میں ہوذہ بن علی حاکم یمامہ، جریج بن متی شاہ مصر ملقب بہ مقوقس، خسرو پرویز شاہ ایران اور نیز شاہ قسطنطنیہ ہرقل وغیرہ تھے۔ یہ سب کے سب تھوڑے ہی عرصے میں تباہ و برباد ہوگئے۔
حضورؐ کی تبلیغی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ پوری زندگی خصوصاً مکی زندگی میں حضور کو اور حضور کے تمام ساتھیوں کو ہر ممکن ایذا پہنچائی گئی۔ راستے میں کانٹے بچھائے گئے، گلا گھونٹا گیا، بائیکاٹ کیا گیا، گالیوں اور تالیوں سے استقبال کیا گیا، قتل کی سازش کی گئی، جنگ پر مجبور کیا گیا، وطن سے نکالا گیا۔ کیا کچھ نہ کیا گیا؟ لیکن استقامت، خیرخواہی، بے لوثی، ایقان اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کی محافظت وغیرہ میں کبھی فرق نہ آیا۔ یہی وہ تبلیغی کردار کے اعلیٰ نمونے تھے جنہوں نے حضور کو دنیا کا سب سے زیادہ کامیاب مبلّغ بنا دیا۔

محمد حنیف ندوی

ابنِ خلدون کا نظریۂ خلافت

ابنِ خلدون کا یہ نظریہ ہے کہ نظم و نسق کے لئے دو طرح کے نظام ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ نظام جو سیاسی و دنیاوی قوانین کی بناء پر تشکیل پذیر ہوتا ہے جس کو سب مانتے ہوں جیسے ایرانیوں کا نظام یا ان دوسری قوموں کا نظام جو دین کو نہیں مانتیں۔ یہ قوانین قوم کے عقلاء اور اکابر مل جل کر وضع کرتے ہیں۔ اور جب تک ان کا احترام دلوں میں رہتا ہے نظم و نسق اور اطاعت و انقیاد کی گاڑی سہولت سے چلتی رہتی ہے۔ لیکن جونہی ان قوانین کا احترام اُٹھ جاتا ہے نظم و نسق کا سارا کارخانہ چوپٹ ہو جاتا ہے۔ یہ اللہ کی سنت ہے جس میں تخلف نہیں ہوتا۔ اس ڈھنگ کی سیاست کو سیاستِ عقلی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دوسرا نظام وہ ہے جو شرع کی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ یہ زیادہ نافع ہے۔ کیونکہ اس میں انسان کے صرف مادی اور دنیاوی مفادات ہی کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا بلکہ عقبیٰ و آخرت کی مصلحتوں کی بھی اس میں رعایت رکھی جاتی ہے۔ اور پادشاہ و رعایا دونوں کے لئے ایک مساوی نقطۂ نظر مہیا کیا جاتا ہے۔ لیکن سیاستِ عقلی میں یہ قباحت ہے کہ اس میں وہ روشنی ہی مفقود ہے جو دین مہیا کرتا ہے۔ اس لئے قدرتاً اس کے دائرہ میں محدود دنیا ہی کے مفادات آسکتے ہیں۔ عقبیٰ کے تقاضوں کو سمجھنا اس کے بس کا روگ نہیں۔

ومن لم یجعل اللہ لہٗ نوراً فما لہٗ من نور۔ (نور) — اور جس کو اللہ نور و بصیرت کی فراوانیاں عطا نہیں کرتا اس کے لئے کہیں بھی روشنی اور نور نہیں۔

رہا سیاستِ دینی کا معاملہ تو وہ نظام رہ جاتا ہے جس میں صلاحِ دنیا کے ساتھ ساتھ صلاحِ آخرت کا اہتمام بھی ہے۔ اس نظام کو انبیاء علیہم السلام چلاتے ہیں۔ اور ان کے بعد ان کے خلفاء ان کی قائم مقامی کرتے ہیں۔ یہ خلافت ہے۔

خلافت کی وجہ تسمیہ۔ خلافت دراصل آنحضرتؐ کی نیابت و قائم مقامی سے تعبیر ہے۔ اور اس کا کام یہ ہے کہ دین کی حفاظت کرے۔ اور سیاستِ دُنیاوی کی نگران ہو۔

بعض کا خیال ہے کہ اس منصب کو اس بناء پر خلافت کہا جاتا ہے۔ کہ اس سے مراد خلافتِ عامہ ہے۔ جس کی طرف قرآن کی ان آیات میں اشارہ ہے:

انی جاعل فی الارض خلیفہ۔ (بقرہ) میں زمین میں ایک نائب پیدا کرنے کو ہوں۔
جعلکم خلائف الارض (انعام ۱۶۵) تمہیں اللہ نے زمین میں اپنا نائب ٹھہرایا۔

لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ خلافت کا یہ اطلاق خاص ہے۔ اس سے مقصود آنحضرتؐ کی نیابت ہی ہے۔
چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کو بعض لوگوں نے جب اسی مناسبت سے خلیفۃ اللہ کہنا شروع کیا تو آپ نے اس کے استعمال سے روک دیا اور کہا:

لست خلیفۃ اللہ ولکنی خلیفۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم۔ میں خلیفۃ اللہ نہیں ہوں۔ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہوں۔

اس سلسلہ میں ایک نکتہ یاد رکھنے کا یہ بھی ہے کہ خلیفہ تو غائب کا ہوتا ہے، حاضر کا نہیں۔ اور اللہ کے حضورؐ میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے۔

خلیفہ کا تقرر۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ نصب خلافت واجب ہے۔ اور اس میں قطعی تخلف جائز نہیں یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد صحابہ کرام نے سب سے پہلے اسی مسئلہ کو ہاتھ میں لیا۔ اور جب تک اس کو نمٹا نہیں لیا دوسرے امور کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔ ان کے بعد تابعین نے بھی اس سے تغافل نہیں برتا۔ اور کسی وقت بھی ملّت کو اس حالت میں نہیں چھوڑا کہ اس میں فوضویت اور لاقانونیت کا دور دورہ ہو۔ کوئی نہ کوئی خلیفہ امورِ سلطنت کو انجام دیتا ہی رہا۔ اختلاف اس میں ہے کہ یہ وجوب بمقتضائے شرع ہے یا بمقتضائے عقل۔

بعض کی رائے ہے کہ یہ وجوب عقلی سے متعلق ہے اور صحابہ و تابعین کا جو اس پر اجماع ہوا تو وہ بھی اس لئے تھا کہ عقل کسی فوضویت کو تسلیم نہیں کرتی۔ اور یہ نہیں چاہتی کہ اختلافِ شہوات اور خواہشات کی زنگا رنگی تو ہو لیکن ان اختلافات کو روکنے اور اپنے حدود پر رکھنے کے لئے کوئی وازع نہ ہو۔ کیونکہ اگر ایسی قوت نہ مانی جائے گی جو بمنزلہ وازع کے ہو تو یہ اختلافات نوعِ انسانی کی ہلاکت پر منتج ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ حفظِ نوعِ انسانی کا مسئلہ اتنا اہم ہے کہ خود شرع نے اس کو اپنے مقاصد میں شمار کیا ہے۔

یہی دلیل ہے جس کو حکماء نے نبوت کے بارے میں بھی استعمال کیا ہے۔ لیکن نہ تو یہ رائے درست ہے اور نہ یہ اندازِ استدلال ہی صحیح ہے۔ کیونکہ اس دلیل کے مقدمات میں سے ایک مقدمہ یہ ہے کہ وازع ہمیشہ ایسا ہونا چاہیئے جس کو شرع مقرر کرے اور لوگ ایمان واعتقاد کی روشنی میں اس کی اطاعت وانقیاد کا جوا اپنی گردنوں میں ڈال لیں۔ حالانکہ حکومت کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کا تعلق بادشاہ اور اہلِ شوکت کی سطوت وقوت سے ہو۔ جیسے اُممِ مجوس میں ہے۔ یا لوگ خود بخود تعلیم وتربیت سے اس حقیقت کو پالیں۔ کہ ایک دوسرے پر ظلم کرنا ناروا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نصبِ خلافت کا مسئلہ عقلی ڈھنگ کا

نہیں دینی انداز کا ہے اور صحابہ و تابعین کا اجماع اسی ذہنی ضرورت کی بناء پر انعقاد پذیر ہوا تھا۔
معتزلہ اور خوارج کا نظریہ۔ معتزلہ میں الاصم اور بعض خوارج سرے سے اس وجوب کے قائل ہی نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نصب خلافت سے مقصود یہ ہے کہ شرع کا نفاذ ہو۔ لیکن جب اُمت عدل پر جمع ہو جائے اور احکام شرع پر عمل پیرا ہو جائے تو نصب خلافت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

اس شبہ کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ زمانہ صحابہ سے بہتر زمانہ خود بخود احکام شرع پر عمل کرنے کا اور کون ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے باوجود انہوں نے اس فرض سے تساہل نہیں برتا۔ دوسرے یہ کہ یہ شبہ ذہنوں میں خلفاء مابعد کے مظالم و سرکشی کی وجہ سے اُبھرا۔ لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ خلفاء نے قہر و شہوات کا راستہ اختیار کر لیا ہے اور انصاف و عدل کے تقاضے پورے نہیں ہو پاتے۔ تو اس منصب کی ضرورت ہی کے قائل نہ رہے۔ حالانکہ کسی نہ کسی حکومت اور ہیئت منتظمہ کا ہونا ایک ایسا تقاضائے بشری ہے کہ خوارج بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے۔

شرائط تقرر۔ خلیفہ کا نصب و تقرر ان لوگوں پر واجب ہے جو ارباب حل و عقد کہلانے کے مستحق ہیں۔ عوام صرف اطاعت کے مکلف ہیں۔

ایک اہم سوال اس سلسلہ کا یہ ہے کہ خلیفہ میں کن شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس میں مندرجہ ذیل چار شرطیں ہونا چاہئیں :

(۱) علم (۲) عدالت (۳) کفایت (۴) حواس و اعضاء کی سلامتی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ خلیفہ نسباً قریشی ہو۔ لیکن یہ مختلف فیہ ہے۔

علم سے مراد معمولی علم نہیں۔ بلکہ ایسا علم ہونا چاہئے۔ جس سے خلیفہ استنباط مسائل پر قادر ہو سکے اور کسی معاملہ کے بارے میں مجتہدانہ رائے رکھ سکے۔ تقلید اس کے لئے بمنزلہ عیب کے ہے۔ جس سے اس کا دامن پاک ہونا چاہیئے۔

یہ منصب چونکہ ایک دینی ذمہ داری کا حامل ہے اس لئے عدالت ایک ایسی صفت ہے جس سے اغماض نہیں ہو سکتا۔ یہ عدالت اس سے مجروح ہو گی کہ خلیفہ کھلے بندوں محظورات کا استعمال کرے۔ اور اس سے بھی اس کو ٹھیس پہنچے گی کہ اس کے اعتقادات مبتدعانہ ہوں۔ گویا خلیفہ کے لئے ضروری ہے کہ فکر و عمل دونوں اعتبار سے صحیح اسلامی زندگی کا ترجمان ہو۔

کفایت سے مقصود یہ ہے کہ اقامت حدود پر قدرت رکھتا ہو۔ لڑائیوں میں حصہ لے سکتا ہو۔ اور فنِ حرب کی باریکیوں سے واقف ہو۔ عصبیت اور اس کے احوال پر نگاہ رکھتا ہو۔ بڑے بڑے گھاگ سیاسیین کے

ہتھکنڈوں کو پہچانتا ہو۔ اور سیاسیات کا عملی تجربہ رکھتا ہو۔ کیونکہ اس میں اگر یہ خوبیاں نہ ہونگی تو یہ ہرگز اس لائق نہیں ہوگا کہ دین کی حمایت کے فریضہ سے عہدہ برآ ہوسکے۔ جہاد کرسکے۔ اور اقامتِ حدود اور تدبیر مصالح سے نمٹ سکے۔

حواس و اعضاء کی سلامتی سے غرض یہ ہے کہ خلیفہ میں ایسا کوئی نقص نہ ہونا چاہیئے۔ جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کے اعمال پر اثرانداز ہوسکے جیسے جنون، نابیناپن یا بہرا اور گونگا ہونا وغیرہ۔ یا ایسے معمولی اور جزوی نقائص جو اگرچہ اتنا مخل نہیں ہوتے تاہم بحیثیت مجموعی تاثیر عمل میں ان کی وجہ سے کمی واقع ہوجاتی ہے۔

خلیفہ کے قریشی النسب ہونے کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس میں اختلاف رائے ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے لئے یہ کوئی ضروری شرط نہیں۔ بات اصل میں یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اس نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہیئے کہ اسلام کا نظام بہرحال حکم و مقاصد پر مبنی ہے۔ اور کسی ایک قوم یا زمانہ کے ساتھ ہرگز مختص نہیں۔ اس لئے اگر شارع نے خلیفہ کے لئے قریشی النسب ہونا ضروری قرار دیا ہے تو اس کی کوئی نہ کوئی مصلحت ہونا چاہیئے۔

ہمارے نزدیک اس سے مقصود یہ ہے کہ اسلام جب آیا ہے اس وقت تمام قبائل عرب میں سے صرف مضر ہی کو یہ شرف حاصل تھا کہ سب کے سب اس کے غلبہ و تفوق کو بلاحیل و حجت تسلیم کریں۔ اب اگر شارع علیہ السلام کسی غیر قریشی اور غیر مضری کو اس منصب کا اہل ٹھہراتے تو اس کی پشت پر کوئی عصبیت، کوئی قبائلوی حمایت اور طاقت نہ ہوتی۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ پہلے قدم ہی پر افتراق پیدا ہوجاتا اور اُمت پارہ پارہ ہوجاتی۔

لیکن یہ صورتِ حال ہمیشہ قائم نہیں رہی۔ بلکہ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ فتوحات کی کثرت اور پھیلاؤ کی وجہ سے قبائل مضر دور دراز ممالک میں منتشر ہوگئے۔ اور ان کی عصبیت کمزور پڑگئی۔ اس لئے ضرورت ہوئی، کہ زمامِ خلافت اب ایسی قوم کے ہاتھ میں دی جائے۔ جو اگرچہ قریشی نہ ہو مگر عصبیت غالبہ رکھتی ہو۔ تاکہ وہ زیادہ کامیابی سے خلافت کے فرائض کو انجام دے سکے۔ اور مصالح عباد کی رعایت رکھ سکے۔ گویا قرشیت کی شرط محض حصول برکت کے لئے نہ تھی۔ اگرچہ اس سے برکت بھی حاصل ہوتی ہے۔ بلکہ اس لئے تھی کہ اس کے ساتھ ایک عصبیت آتی تھی۔ اور امورِ خلافت میں استحکام پیدا ہوتا تھا۔ قاضی ابوبکر نے جب اس شرط کا انکار کیا تو اس وقت حالات ہی ایسے تھے کہ عرب خلفاء پر عجمی ملوک برابر غالب آرہے تھے۔ اور عربیت ضعف و وہن کا شکار ہورہی تھی۔ اُنہوں نے سمجھا کہ ان حالات میں بھی اگر قرشیت کی شرط کا لحاظ رکھا گیا تو کوئی مضبوط خلافت معرضِ ظہور میں نہ آسکے گی۔

خلیفہ کے لئے اصلی شرط جو ہر زمانہ میں ضروری ہے وہ کفایت ہے۔ اور قرشیت بھی اسی کفایت ہی کا ایک جزو ہے جمہور مسلمان اس کے قائل نہیں۔ یہ فقدان عصبیت کے باوجود قرشیت کو ضروری گردانتے ہیں۔ لیکن ان کے

اس خیال کا رد اس بات سے ہوتا ہے کہ جب عصبیت کی نفی سے اس شان وشکوہ ہی کی نفی ہو جاتی ہے اور تنفیذ احکام کے لئے جس کفایت کی حاجت ہے وہی نہیں رہتی۔ تو خلافت کے لئے جو دوسری شرطیں علم وعدالت ہیں وہ بھی مجروح ہونگی۔ اور اس طرح جو شخص بھی خلیفہ ہوگا وہ کچھ بھی نہ کر پائے گا۔ اور بالکل عاجز ثابت ہوگا۔ غرض یہ ہے کہ قرشیت کی شرط دراصل رفع تنازع کے لئے تھی اور وقتی تھی۔

عصبیت۔ بادشاہت ایک طبعی فطری تقاضا ہے اور اس کا انعقاد اپنے اختیار اور پسند سے نہیں ہوتا۔ بلکہ خود ضرورت وجود اس کی داعی ہوتی ہے اور معاشرہ کی ترتیب اس کو قائم کرتی ہے۔ چاہے شرائع و مذاہب ہوں یا کوئی دوسرے احکام ہوں جن کا نفاذ منظور ہو۔ ان کی کامیابی کا انحصار اس پر ہے کہ مضبوط عصبیت ان کی پشت پناہ ہو۔

حدیث صحیح میں آیا ہے کہ:

مابعث اللہ نبیا الا فی منعۃ قومہ۔	اللہ تعالےٰ نے کسی نبی کو نہیں بھیجا مگر اس عالم میں کہ اس کو قوم کی مدد واعانت حاصل ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی درست ہے کہ شارع نے کئی جگہ اس کی مذمت بھی کی ہے۔ اور اس کے ترک پر سب کو اکسایا بھی ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے:

ان اللہ اذھب عنکم عبیۃ الجاھلیۃ وفخرھا بالآباء انتم بنوآدم وآدم من تراب۔	اللہ نے تم میں جاہلیت کے پندار کو ختم کر دیا ہے اور باپ دادا پر فخر کرنے کے جذبہ کو دور کر دیا ہے کیونکہ تم سب آدم ہی کی اولاد ہو۔

قرآن کا ارشاد ہے:

ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم۔	تم میں سے بہتر وہ ہے جو اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو۔

معلوم ہوتا ہے کہ شارع جب عصبیت سے روکتے ہیں تو اس سے ان کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ عصبیت کے غلط استعمال کو روکا جائے۔ اور محض حق کی نصرت وتائید کے لئے اسے برتا جائے۔ نہ یہ کہ اسے ختم ہی کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غضب وغصہ کی اس نے اگرچہ مذمت کی ہے مگر یہ نہیں چاہا کہ اس جذبہ کا کلیۃً قلع قمع ہی ہو جائے۔ کیونکہ اگر قوتِ غضبیہ ہی جاتی رہی تو حمایتِ حق کا جذبہ کیونکر ابھرے گا۔ جہاد کا ولولہ کیسے پیدا ہوگا۔ اور اعلائے کلمۃ اللہ کا فریضہ کیونکر پروان چڑھ سکے گا۔

مذمت اس غضب کی فرمائی ہے جو شیطانی اغراض کے تحت پیدا ہو۔ اور شیطانی اغراض ہی کے لئے اس کا استعمال ہو۔ کیونکہ اگر یہی غضب اللہ کی محبت کی بنا پر دل میں پیدا ہو اور اللہ ہی کے لئے استعمال ہو تو اس سے بڑھ کر اچھی بات کیا ہو سکتی ہے۔ یہی حال شہوات جنسی کا ہے۔ اس کی مذمت بھی آئی ہے۔ لیکن اس کی مذمت

سے بھی مقصود اس کا بالکلیہ استیصال نہیں۔ کیونکہ جس کی شہوت باطل ہوئی اس کی اپنی ہی جسمانی قوتوں کا نقصان ہوا۔ غرض یہاں بھی یہ ہے۔ کہ صرف مباحات میں اس کا استعمال ہو۔ کیونکہ قوتِ جنسی کے اسی استعمال میں بشری مصالح پنہاں ہیں۔

اس وضاحت کے بعد یہ سمجھ لیجئے کہ عصبیت کی مذمت بھی اسی قبیل سے ہے۔ یہ اس وقت مذموم قرار پائے گی جب باطل کی نصرت و اعانت کے لئے استعمال ہو جیسے کہ جاہلیت میں تھی لیکن اگر اس کا استعمال حق کی اشاعت کے لئے ہو اور اس وجہ سے ہو کہ اللہ کے اوامر و نواہی کو قائم کیا جائے۔ تو یہ عین مطلوب دین ہے اور اس کے ابطال سے تمام شرائع اور ادیان کا ابطال لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہی تو وہ چیز ہے جس کے بل بوتے پر مذاہب و شرائع کا قصرِ جمیل استوار ہوتا ہے۔

پادشاہت کی مذمت۔ اس اصول کے سمجھ لینے سے کہ مدح و مذمت میں اصل یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کا صحیح استعمال ہو رہا ہے یا نہیں۔ اس حقیقت کا پا لینا بھی کچھ دشوار نہیں کہ پادشاہت بھی بجائے خود، مذمت کے لائق نہیں۔ اور شارع نے اگر اس کی مذمت کی ہے تو ان معنوں میں کہ پادشاہ عموماً باطل سے غلبہ حاصل کرتے ہیں۔ اور لوگوں پر اپنی خواہشات و اغراض کے تحت حکمرانی کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر یہ لوگ غلبہ و سطوت کے معاملہ میں مخلص ہوں اور سمجھتے ہوں کہ یہ اللہ کی اطاعت پر اُکسانے کے لئے ہے۔ اور اس لئے ہے کہ مسلمانوں کو اس کی عبادت اور جہاد پر اُبھارا جا سکے۔ تو یہ قطعی مذموم نہیں رہتی۔ بلکہ ایسی چیز ہو جاتی ہے کہ سلیمانؑ ایسے پیغمبر اس کے لئے دُعا کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

رب ھب لی ملکا لا ینبغی لاحد بعدی۔ — پروردگار! مجھے ایسی پادشاہت عطا فرما جو میرے بعد دوسروں کو زیب نہ دے۔

دعا کا یہ انداز اس بنا پر تھا کہ سلیمانؑ خوب جانتے تھے کہ وہ اپنی نبوّت اور پادشاہت کا غلط استعمال نہیں کریں گے۔

حضرت عمرؓ جب شام گئے دیکھا کہ یہاں معاویہ پادشاہت کی شان و شوکت اور عجمی ٹھاٹھ اور ٹیپ ٹاپ سے رہ رہے ہیں، تو فرمایا:

اکسروِیۃ یا معاویۃ۔ — معاویہ! یہ تقلیدِ عجم؟ یہ کسریٰ کی سی زندگی؟

معاویہ نے جواب میں کہا، امیرالمومنین! ہم چونکہ سرحد پر رہتے ہیں۔ اور دشمنوں سے ہر وقت دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس لئے فخر و مباہات کے اس سامان کو بربنائے احتیاج اختیار کیا ہے، نفس کے تقاضوں سے نہیں۔ تاکہ ان کی نظروں میں ہماری سبکی نہ ہو۔ حضرت عمرؓ نے یہ جواب سُنا تو خاموش ہو گئے۔ کیونکہ کسرویت کی مذمت

سے ان کی غرض ہرگز یہ نہ تھی کہ ان کے تمام لوازم کو ترک ہی کر دیا جائے۔ بلکہ وہ تو اس بات سے خائف تھے کہ مبادا مسلمان ظلم و جور کو اس طرح اختیار کرنے لگیں جس طرح ملوکِ عجم اور شاہانِ فارس نے کیا۔ لیکن جب معاویہ کی طرف سے یہ اطمینان ہو گیا کہ ان کی شان و شوکت لوجہ اللہ ہے۔ تو اس بارہ میں مزید کچھ کہنے سننے سے احتراز فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کے سامنے خلافت کا یہی تصور تھا۔ کہ ملوکیت کی تمام عادات اور لوازم سے حتی الامکان پرہیز کیا جائے۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ کبھی اس کے ڈانڈے باطل سے جا ملیں۔

حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب ۔ خلافت کیا ہے؟ اور یہ کیونکر قائم ہوئی؟ اس کا کھوج لگانے کے لئے عصرِ نبوّت کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اور وہ بھی اس وقت جب آپ مرض الموت میں مبتلا تھے۔ آپ نے نماز کے لئے ابو بکرؓ کو آگے بڑھایا، اور مسلمانوں نے یہ دیکھ کر ملت کی پوری امامت ہی آپ کے سپرد کر دی۔ وجہ استدلال یہ تھی کہ نماز امورِ دین میں ایک اہم درجہ رکھتی ہے۔ اور آنحضرتؐ نے اس کے لئے ابو بکرؓ کا انتخاب فرمایا ہے تو خلافت کا استحقاق ان کو کیوں نہ ہو۔ جو انہیں امورِ دین کے قیام سے تعبیر ہے۔ ملوکیت کا ذکر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد اس لئے نہیں چھڑا۔ اور نہ اس کے آداب و رسوم کے مطابق ابو بکرؓ کا انتخاب ہوا کہ یہ مظنہ باطل تھا اور ایسا راستہ تھا جس پر ان دنوں کفار اور اعداء دین ہی گامزن تھے۔

ابو بکرؓ نے اس امانت کا صحیح استعمال کیا۔ جب تک زندہ رہے آں حضرتؐ کے سنن کی پیروی کی۔ اور اہل ردہ سے اس طرح لڑے کہ پھر مسلمان کلمۂ اسلام پر مجتمع ہو گئے۔ ان کے بعد یہ منصب حضرت عمرؓ کے سپرد ہوا۔ انہوں نے ابو بکرؓ کے نقشِ قدم پر چلنا اپنی زندگی کا مقصد قرار دیا۔ دنیا بھر کی قوموں سے جہاد کیا اور ان پر قابو پایا اور ان کے پاس دنیا کے مال و منال سے جو کچھ بھی تھا، عربوں نے ان کی قیادت میں وہ سب چھین لیا۔ پھر یہ دورِ خلافت و امامت عثمانؓ تک پہنچا اور عثمانؓ سے علیؓ تک منتقل ہوا۔

ان سب کا دامن پادشاہت کے لوازم سے پاک تھا۔ اس کا ایک سبب تو اسلامی تعلیمات تھیں۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ اسلام سے پہلے وہ ایسی بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے کہ جس میں تمدن کے ابتدائی تقاضے تک مفقود تھے۔ بالخصوص قبائلِ مضر کا تو یہ حال تھا۔ جو حجاز ایسی وادی غیر ذی زرع میں آباد تھے۔ کہ بچھو اور گریلا کھاتے اور علہز استعمال کرتے اور اس پر فخر کرتے۔ علہز اونٹ کے بالوں کو کہتے ہیں جن کو کوٹ پیٹ کر خون کے ساتھ ملا کر یہ پکاتے تھے۔ یہی حالت قریش کی تھی۔ ان کے کھانے پینے اور رہنے سہنے کا انداز بھی کچھ زیادہ مختلف نہ تھا۔ معیار کی یہ پستی اس وجہ سے تھی کہ ان کی آبادیاں یمن کے سبزہ زاروں سے دور تھیں۔ جہاں کہ پھل اور غلّہ وغیرہ کثرت سے ہوتا ہے۔

اسلام کی قوتوں کا راز ۔ یہ حالت تھی جب اسلام آیا اور آنحضرتؐ کی نبوّت سے ان کو اللہ نے نوازا۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ دو عصبیتیں جمع ہوگئیں۔ ایک عربیت کی اور ایک اسلام کی۔

پھر اسی عصبیت کے بل بوتے پر یہ عرب اس لائق ہوئے کہ روم و فارس پر پل پڑیں۔ اور زمین کے جن جن حصّوں کی فراوانی اللہ نے ان کے لئے مقدر کر رکھی تھی ان کا مطالبہ کریں۔ ان کے تعیشات پر قابض ہوں۔ اور ان کے زخارف سے اپنا دامن بھر لیں۔

ان کی دولت کی بے پایانی کا اب یہ حال تھا کہ ایک ایک سوار کو بعض لڑائیوں میں تیس تیس ہزار دینار ملا۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہیں۔ کہ اس کے باوجود صحابہ کے زہد و فقر پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ عمرؓ اب بھی اپنی چادر میں چمڑے کا پیوند لگاتے تھے۔ اور علیؓ ہانکے پکارے دنیا کو مخاطب کرکے کہتے تھے:

یا صفراء ویا بیضاء غری غیری۔ — اے پیلے سونے اور سفید چاندی تمہیں فریب دہی کے لئے میرے سوا کسی دوسرے کو پسند کرنا پڑے گا۔

غرض یہ تھی کہ میں تیرا شکار نہیں ہو سکتا۔ ابو موسیٰ اشعری مرغا نہیں کھاتے تھے کیونکہ وہ پہلے سے اس کے عادی نہیں تھے۔

دولت و جاگیر اور ملوکیت۔ مسعودی کا کہنا ہے کہ عہدِ عثمانی میں لوگوں نے مال جمع کرنا اور بڑی بڑی جاگیریں خریدنا شروع کر دی تھیں۔ چنانچہ خود عثمانؓ جس دن شہید ہوئے ہیں ان کے خزانچی کے پاس ایک لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم تھے۔ اور زمینیں جو وادی القریٰ اور حنین کے آس پاس تھیں ان کی قیمت دو لاکھ دینار سے کیا کم ہو سکتی ہے؟ اس کے علاوہ گھوڑوں اور اونٹوں کی کثیر تعداد تھی جو بطور میراث کے چھوڑی۔ زبیرؓ کا ترکہ پچاس ہزار دینار پر مشتمل تھا۔ ایک ہزار گھوڑے اور ایک ہزار لونڈیوں کا اس پر اور اضافہ کیجئے۔

طلحہؓ کو جو آمدنی ہر روز عراق کی زمینوں سے ہوتی تھی وہ ایک ہزار دینار کے لگ بھگ تھی۔ اور سراة کی طرف سے اس سے بھی زیادہ تھی۔ عبدالرحمٰنؓ بن عوف کے اصطبل میں ایک ہزار گھوڑا ہر وقت بندھا رہتا تھا۔ اور ایک ہزار اونٹ موجود رہتا تھا۔ ان کی موت کے بعد ان کی ایک چوتھائی دولت کا اندازہ یہ ہے کہ چوراسی ہزار کے قریب ہوتی ہے۔ زیدؓ بن ثابت کے پاس چاندی اور سونے کی اتنی بڑی بڑی اینٹیں تھیں کہ ان کو توڑنے کے لئے کلہاڑوں کا استعمال کرنا پڑتا۔ انہوں نے جو کچھ بطور میراث کے چھوڑا وہ اموال اور زمینوں کو ملا کر ایک لاکھ دینار ہوتا ہے۔

اس دولت کی فراوانی کا اثر یہ ہوا کہ اچھی اچھی عمارتیں بھی بننے لگیں۔ طلحہؓ نے کوفہ و مدینہ میں پختہ مکانات بنوائے۔ اور ساکھو کی لکڑی کو کام میں لایا گیا۔ سعدؓ بن ابی وقاص نے عقیق میں جو مکان تعمیر کرایا علاوہ اس کے کہ اس کی چھت بہت اونچی تھی اس پر بالاخانے بھی تھے۔ نیز صحن بہت وسیع اور کشادہ تھا۔ اسی طرح مقداد کا

مکان بھی اینٹ چونے سے بنا تھا۔ لیکن یہ اموال اور دولت کی یہ فراوانی چونکہ جائز طریق سے آئی تھی۔ اور صحابہ اس کے استعمال میں قصد و اعتدال کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے تھے اس لئے قابلِ اعتراض نہ تھی۔

کہنا یہ ہے کہ جس طرح صحابہ نے مال و منال کی فراوانیوں کا غلط استعمال نہیں کیا اسی طرح جب ان میں اختیار واقتدار آیا۔ اور ان کو دنیا بھر کی بادشاہت ملی تو اس کا بھی اُنہوں نے ایسا استعمال نہیں کیا جو ناجائز ہو اور جو اللہ کی مرضی کے خلاف ہو حتیٰ کہ آپس کی لڑائیوں میں بھی اُنہوں نے حدود اللہ کو فراموش نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت علیؓ اور معاویہ میں جو جنگیں ہوئیں ان میں بھی دونوں فریق اپنے نقطۂ نظر سے برسرِ حق تھے۔ دونوں کے سامنے بہر آئینہ دنیا کا مفاد اور ادنیٰ خواہشات ہرگز نہ تھیں۔ جیسا کہ بعض ملاحدہ سمجھتے ہیں۔ بلکہ اجتہادی لغزش تھی جس کا ارتکاب ہؤا۔ دونوں حق ہی کے لئے لڑے۔ ہاں یہ کہنا البتہ صحیح ہے کہ استحقاقِ خلافت میں معیب اور حق بجانب علیؓ ہی تھے۔

معاویہ اگر چاہتے کہ خلافت کوئی اور موڑ نہ مڑنے پائے تو وہ ایسا کرسکتے تھے۔ لیکن وہ بنو اُمیہ کے اربابِ حل وعقد سے ڈرتے تھے اور اس بات سے خائف تھے کہ کہیں پھر اختلاف رونما نہ ہو جائے۔

شاہد حسین رزاقی

اسلام اور معاشی انصاف

اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں صنعت وحرفت کی غیر معمولی ترقی کی وجہ سے یورپ میں جو صنعتی انقلاب رونما ہوا اس نے افکار و نظریات پر گہرا اثر ڈالا اور معاشرتی نظام میں ایک ہمہ گیر انقلاب پیدا ہو گیا۔ معاشیات کو روز افزوں اہمیت دی جانے لگی اور معاشی انصاف کو حکومت کا ایک بنیادی فرض قرار دیا گیا۔ چنانچہ معاشی انصاف کے اسی تصور پر مبنی مختلف اور متضاد سیاسی نظریات بھی پیش کئے گئے جن کا مقصد انفرادی واجتماعی معاشی مفاد کا تحفظ تھا۔ انفرادیت، اشتراکیت، اشتمالیت اور دیگر نظریات کے حامی مفکرین نے اسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوششیں کیں اور معاشی نظریات حکومت وسیاست پر اثر انداز ہونے لگے۔ نئے افکار کا رجحان معاشی عدل و مساوات کی طرف ہے اور معاشرہ کی فلاح و ترقی کے لئے معاشی استحصال کے تمام امکانات کو ختم کر کے معاشی جمہوریت کا تحفظ لازمی تصور کیا جاتا ہے۔

انسانی زندگی کے اس اہم پہلو پر مغرب کے مفکرین نے انیسویں صدی میں توجہ کی۔ لیکن اسلام نے معاشرتی فلاح و بہبود کے دوسرے پہلوؤں کی طرح معاشی انصاف کے تصور کو بھی صدیوں پہلے پیش کیا اور عدل کا اسلامی تصور اس کے سیاسی اور معاشرتی نظام کی طرح معاشی نظام میں بھی روبہ عمل لایا گیا۔ اسلام کا اقتصادی نظام عدل، معاشرتی توازن اور فلاح وبہبود عامہ کے اسلامی مقاصد پر مبنی ہے۔ اسلام انصاف نواز اعتدال پسند ہے۔ وہ نہ تو مغربی ممالک کی جیسی سرمایہ داری کا حامی ہے اور نہ روس جیسی اشتمالیت کا۔ مغربی سرمایہ داری جائز و ناجائز کا لحاظ کئے بغیر دولت پیدا کرتی اور کثیر دولت کو ایک چھوٹے سے طبقہ میں محدود کر دیتی ہے۔ اور روسی اشتمالیت ذاتی ملکیت کے حق کو مطلق تسلیم نہیں کرتی اور اجتماعی مفاد کے نام پر فرد سے بے انصافی کرتی ہے۔ اس کے برعکس اسلام جائز طریقوں سے زیادہ دولت پیدا کرنے کی ترغیب تو دیتا ہے لیکن اس دولت کو کسی محدود طبقہ میں جمع نہیں رکھتا۔ نیز فرد کی ذاتی ملکیت کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن اجتماعی مفاد کو نظر انداز نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ ایسی پابندیاں لگا دیتا ہے کہ فرد کی دولت اور ملکیت دوسرے افراد یا جماعت کے معاشی استحصال کا ذریعہ نہ بن سکیں۔ اسلام دولت کی اہمیت اور افادیت کو پوری طرح ملحوظ رکھتا ہے۔

اس کے نزدیک دولت بجائے خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ حصول مقاصد کا ذریعہ ہے۔ اور اسی لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ مقاصد اعلیٰ ہوں۔ اور دولت کو جو حصولِ مقصد کے لئے بہت بڑی اور مؤثر قوت ہے اس طرح کام میں لایا جائے کہ وہ معاشرہ کے لئے نقصان رساں اور تباہ کن نہ ہوسکے۔

اسلام کے اقتصادی اصولوں کا مقصد معاشرہ میں معاشی انصاف اور توازن و ہم آہنگی قائم کرنا اور معاشی دولت کو تمام لوگوں کے فائدہ کے لئے کام میں لانا ہے۔ اور دولت کی پیدائش، تقسیم اور صرف کے جو اصول بنائے گئے ہیں ان کا مقصد قرآن کریم نے بھی یہی بتلایا ہے کہ دولت معاشرہ کے زیادہ سے زیادہ افراد میں پھیلے اور گردش کرتی رہے اور کسی محدود طبقہ کے پاس ہی جمع نہ ہو جائے۔

لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۔ ایسا نہ ہو کہ دولت صرف دولت مندوں میں محدود ہو جائے۔

اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اسلام نے جو نظریات پیش کئے ہیں ان کا بنیادی تصور یہ ہے کہ تمام معاشی دولت کا حقیقی مالک اللہ تعالےٰ ہے۔ اور اللہ کی یہ ملکیت انسان کے پاس امانت ہے۔ چنانچہ انسان کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ اس امانت سے اس کے مالکِ حقیقی کے منشاء کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ ملکیت کا یہ تصور بھی دراصل اسلامی مملکت میں اقتدار اعلےٰ کے تصور پر ہی مبنی ہے۔ اور اللہ کے سیاسی اقتدار کی طرح اس کے معاشی اقتدار کے نتائج بھی جمہوری منصفانہ اور فلاح و بہبود عامہ کے ضامن ہیں۔

اس نظام میں معاشی دولت کی دو قسمیں ہیں۔ اجتماعی اور انفرادی۔ زمین، معدنیات، دریا اور دوسرے تمام قدرتی وسائل اجتماعی دولت ہیں، جن کا حقیقی مالک اللہ ہے۔ کیونکہ اسی نے ان کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی یہ دولت اللہ کے نائب کے پاس امانت ہے۔ اور حکومت یا خلافت کا فرضِ منصبی یہ ہے کہ وہ ان وسائل دولت سے کام لینے کا انتظام اس طرح کرے کہ سب اس سے مناسب فائدہ اٹھا سکیں۔ انفرادی دولت فرد کی ملکیت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کو کماتا ہے۔ لیکن یہ دولت بھی درحقیقت اللہ کا عطیہ ہے اسلئے فرد پر یہ لازم کر دیا گیا ہے کہ وہ اللہ کی عطا کی ہوئی اس دولت میں سے کچھ حصّہ دیگر افراد معاشرہ کو بھی دے۔

مختلف معاشی نظاموں اور نظریات میں زمین کو ہمیشہ بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ یہ ایک اہم ترین عامل پیدائش ہے۔ زرعی معاشرہ کے آغاز سے موجودہ دور تک کسی زمانہ میں بھی زمین کی اہمیت کم نہیں ہوئی۔ اور اس پر قبضہ کرنے کے لئے افراد و اقوام کی کوششیں جنگ و جدال کا سبب بنی رہیں۔ زمین پر قبضہ کرنے کا نتیجہ افراد و اقوام کے معاشی و سیاسی استحصال کی شکل میں نکلا۔ اور سامراج اور جاگیرداری درحقیقت زمین پر قبضہ کرنے کی کوششوں ہی کی پیداوار ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ دوسرے افراد اور اقوام کو اللہ کی عطا کی ہوئی اس دولت سے فائدہ اٹھانے کے حق سے محروم کر دیا جائے۔ اور غاصب اقوام و افراد ان کا استحصال کر کے اپنی دولت و قوت میں اضافہ کریں۔ اسلام نے اس بنیادی

خرابی کو دور کرنے کے لئے زمین کو اجتماعی دولت قرار دیا۔ جس سے جائز فائدہ اُٹھانے کا حق سب کو حاصل ہے چنانچہ قرآن پاک میں یہ واضح فرمادیا گیا کہ زمین کا مالک اللہ ہے اور یہ مخلوقِ خدا کے فائدہ کے لئے بنائی گئی ہے۔ نیز زمین کے اندر جو دولت اور سامانِ معیشت ہے وہ بھی اللہ نے اجتماعی فائدہ کے لئے پیدا کیا ہے۔

اَلْاَرْضُ لِلّٰہِ	زمین اللہ کی مِلک ہے
وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ	اور مخلوق خدا کے فائدہ کے لئے زمین بنائی۔
وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِی الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ۔	ہم نے تم کو زمین پر آباد کیا اور اس میں تمہارے لئے معیشت کے سامان رکھ دئے۔
وَلِلّٰهِ خَزَائِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔	آسمانوں اور زمین کے خزانے اللہ کے ہیں۔

زمین اور ارضی دولت کے متعلق قرآن پاک کی اس وضاحت سے صاف ظاہر ہے کہ نہ صرف زمین بلکہ اس کی سطح پر یا اس کے اندر جو دولت ہے وہ سب اجتماعی فائدہ کے لئے ہے اور اس پر افراد کا قبضہ نہیں ہوسکتا۔ افراد اس سے جائز فائدہ تو اُٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اس کو معاشی استحصال کا ذریعہ نہیں بنا سکتے۔ ارضی دولت خواہ وہ پیداوار ہو یا معدنیات سب کے فائدہ کے لئے ہے۔ اور جاگیرداری، زمینداری اور اجارہ داری جیسے استحصالی طریقوں کے لئے اسلامی نظام میں کوئی گنجائش نہیں۔ اللہ کی ملکیت اور مخلوق کے فائدہ کے لئے پیدا کی ہوئی دولت افراد کی استحصالی قوت کو بڑھانے کا ذریعہ نہیں بنائی جاسکتی۔ بے کمائی دولت سمیٹنے کے لئے زمین اور ارضی دولت کو افراد کی ملکیت میں نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ دولت اجتماعی فائدہ کے لئے ہے اور اس سے واجبی فائدہ اُٹھانے کا حق ہر شخص کو حاصل ہے۔ اسی تصوّر کے تحت ارشادِ نبویؐ کے بموجب زمین پر زمیندار سے زیادہ حق اس کاشتکار کا ہے جو اس کو سرسبز بناتا ہے۔

ان الارض ارض اللہ والعباد عباد اللہ	یہ زمین خدا کی ہے اور بندے بھی اسی کے ہیں۔ لہٰذا جو شخص کسی مردہ
فمن احی مواتہا فہو احق۔	زمین کو زندہ کرے اس کا زیادہ حق دار بھی وہی ہے۔

زمین اور ارضی دولت کے متعلق اسلام کے نظریہ نے معاشرہ میں غیر جمہوری طبقہ بندی، معاشی بے انصافی اور فتنہ و فساد کی راہیں بند کرنے کا طریقہ بتلادیا اور یہ واضح کردیا کہ اجتماعی فائدہ کی چیزوں پر غاصبانہ قبضہ کرکے بے کمائی دولت سمیٹنے کا اصول معاشرہ کے لئے ہر اعتبار سے نقصان رساں اور تباہ کن ہے۔

اقتصادی نظام میں بے کمائی دولت سمیٹنے اور اس دولت سے دوسروں کا استحصال کرکے فائدہ اُٹھانے کا دوسرا اہم ترین ذریعہ سود ہے۔ اور اسلام نے اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ قرآن میں یہ واضح حکم ہے کہ

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً   مومنو! سود نہ کھاؤ۔ دوگنا۔ چوگنا۔ بڑھتا ہوا۔

سود کھانے کے طریقہ سے معاشرہ میں مفت خوروں کا طبقہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور تباہ کاری کا رجحان بڑھتا ہے اور جو نظام معاشی توازن کا علمبردار ہو اجتماعی دولت کو فلاح و بہبود عامہ کے لئے صرف کرنے کا حکم دے اور انفرادی دولت میں بھی افراد معاشرہ کا حصہ رکھے وہ سود کے ذریعہ بے کمائی دولت سمیٹنے اور معاشی استحصال کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا۔ اسلامی معاشیات میں دولت کو معاشرہ کے لئے مفید اور منفعت بخش بنانا بنیادی مقصد ہے اور اسی لئے قرآن نے یہ واضح کر دیا ہے کہ :

یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات۔ — اللہ سود کو مٹاتا اور صدقات کو پرورش کرتا ہے۔

اسلام نے دولت کمانے کے ناجائز طریقوں کو منع کیا ہے لیکن جائز طریقوں سے دولت پیدا کرنے کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ چنانچہ تجارت کرنے کی آزادی دی ہے۔ لیکن تجارت سے بھی ناجائز فائدہ اٹھانے کی ممانعت ہے۔ کیونکہ یہ معاشرہ کے لئے نقصان رساں ہوتا ہے۔ تاجر تجارت کر کے مناسب منافع کما سکتا ہے۔ لیکن آئندہ زیادہ منافع کمانے کے لئے مال کو روک لینے اور چور بازاری کرنے کی ممانعت ہے۔ ارشاد قرآنی ہے کہ

اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا — اللہ نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام کیا

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ۔ — اے ایمان والو! تم لوگ دولت آپس میں ناجائز طریقوں سے نہ حاصل کرو۔

بیع کاروبار کی جائز اور منفعت بخش صورت ہے اور ربوٰ ناجائز اور مضرت رساں۔ معاشرہ کے لئے جو مفید ہے وہ جائز ہے اور جو مضرت رساں ہے وہ ناجائز ہے۔ اور دولت کمانے کے دوسرے تمام مضرت رساں طریقوں کی بھی ممانعت ہے۔

انفرادی دولت کے متعلق بھی اسلام کا یہ نظریہ ہے کہ اس سے نہ صرف مالکِ دولت بلکہ دیگر افرادِ معاشرہ بھی مستفید ہوں نیز یہ دولت منجمد نہ ہونے پائے۔ اور اس مقصد کے تحت دولت کی تقسیم اور صرف پر بہت زور دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ و صدقات اور قانون وراثت کے ذریعہ دولت افرادِ معاشرہ میں تقسیم ہوتی رہتی ہے۔ اللہ کا یہ حکم ہے کہ

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰکُمْ۔ — اے ایمان والو! جو مال تم کو ہم نے دیا ہے اس کو اللہ کی راہ میں خرچ کرو

اور قرآن کے نزدیک مومن کی بڑی صفت یہ بھی ہے کہ وہ

وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ۔ — ہماری دی ہوئی روزی میں سے خرچ کرتے ہیں۔

وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ۔ — اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں۔

زکوٰۃ ایک ایسا ٹیکس ہے جو معاشرہ کے غیر مستطیع افراد کی اعانت کے لئے دولت مندوں سے وصول کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوی ہے کہ:

توخذ من اغنیاءھم فترد الی فقرائھم۔ (زکوٰۃ) دولت مندوں سے وصول کرو اور محتاجوں میں تقسیم کرو۔
زکوٰۃ کی یہی وہ اہمیت ہے جس کے پیشِ نظر حضورؐ نے نماز کے بعد زکوٰۃ کا درجہ رکھا۔ اور جس کو برقرار رکھنے کے لئے حضرت ابوبکرؓ جیسے نرم مزاج شخص نے آہنی عزم و استقلال کا ثبوت دیا۔

اسلام دولت کو جمع کر رکھنے اور اس کے فوائد سے معاشرہ کو محروم کر دینے کے خلاف ہے۔ اور یہ چاہتا ہے کہ دولت سے سب لوگوں کو فائدہ پہنچے۔ اس لئے قرآن یہ حکم دیتا ہے کہ :

یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو۔ جو تمہاری احتیاج سے زیادہ ہو اس کو صرف کرو۔

دولت کو خدا کی راہ میں صرف کرنے کی تاکید قرآن نے بار بار کی ہے اور غیر مستطیع افراد خاندان کی مدد کرنے کا بھی حکم دیا ہے :

وایتاء ذی القربیٰ۔ اور اقربا کو دینا۔

نیز قانونِ وراثت کے ذریعہ بھی دولت کی تقسیم ہوتے رہنے کی صورت نکالی ہے۔ اور ان تمام تدابیر کا مقصد یہ ہے کہ دولت منجمد اور محدود نہ ہونے پائے اور افرادِ معاشرہ اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل کر سکیں۔ فرد اور جماعت میں دولت کی عادلانہ تقسیم اسلام کا مقصد ہے۔ وہ یہ نہیں چاہتا کہ ایک طرف تو دولت کے سربلند پہاڑ ہوں اور دوسری طرف افلاس کے گہرے غار۔ چنانچہ وہ پہاڑوں کی چوٹیاں تراش کر غاروں کو پاٹ دیتا ہے تاکہ معاشرہ کی اقتصادی سطح میں ضروری ہمواری پیدا ہو جائے۔ اور معاشی انصاف کا یہ متوازن تصور بھی اسلامی نظام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔

جناب قاضی ظہور الحسن

نوربخشی فرقہ

کشمیر، لداخ، تبت اور بلتستان میں ایک مذہبی فرقہ ہے جو نوربخشی کے نام سے مشہور ہے۔ لداخ میں انکی تعداد چالیس ہزار ہے۔ یہ لوگ سید نوربخش کو امام مہدی مانتے ہیں۔ ان کی ایک مذہبی کتاب ہے جس کا نام احوطہ ہے۔ اس میں مسئلہ اتحاد و حلول وغیرہ کی تعلیم ہے اور ایسے پیچیدہ اقوال و مسائل ہیں کہ جن کا سمجھنا سخت دشوار ہے۔ مورخین نے اس فرقہ کے آغاز کے متعلق لکھا ہے کہ ایک شخص سید شمس الدین عراقی خراسان میں آیا اور اس نے بہت جلد سلطان حسین مرزا والئ خراسان کے دربار میں رسائی حاصل کرلی۔ سلطان نے ۸۹۲ھ ہجری میں اس کو سفیر بنا کر کشمیر بھیجا۔ حسن شاہ والئ کشمیر اُس زمانے میں علیل تھا اس لئے یہ سفارت ناکام واپس گئی۔ اس کے بعد حسن شاہ کا انتقال ہوگیا اور اس کا خورد سال فرزند محمد شاہ تخت نشین کیا گیا۔ حکومت اُمراء کے ہاتھ میں آگئی۔ شمس الدین جب ناکام کشمیر سے خراسان پہنچا تو سلطان نے اس کو اپنے ممالک محروسہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔

میر شمس خراسان سے کشمیر آگیا اور یہاں آکر ظاہر کیا کہ میں شاہ قاسم انوار ابن سید نوربخش کا خلیفہ ہوں۔ سید نوربخش سے اہلِ کشمیر کو اس وجہ سے خاص عقیدت تھی کہ وہ سلسلۂ ہمدانیہ کے مشائخ کبار میں سے تھے۔ اس سلسلہ کے بانی امیر کبیر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔ حضرت امیر کبیر کشمیر بھی تشریف لائے تھے اور کثرت سے اہلِ ہنود اُن کے دست حق پرست پر مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اُن کے صاحبزادے حضرت سید محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ پر تو یورپین اور ہندو مؤرخین کے بیان کے بموجب صرف ایک دن میں بارہ ہزار ہندو مسلمان ہوئے تھے۔ ایک ہندو مؤرخ اپنی منظوم تاریخ کشمیر میں اس دن کے متعلق کہتا ہے :

کہ ہماں روز سوختند نیار مسلماں چند تودۂ زنار

چنانچہ اہلِ کشمیر کو حضرت امیر کبیر سے خاص عقیدت رہی ہے اور آج تک خطبوں میں بھی ان کا نام پڑھا جاتا ہے اور عام طور پر ان کو علی ثانی کہتے ہیں۔ امیر کبیر کبرویہ سلسلہ کے مشائخ عظام میں سے تھے۔ کبرویہ سلسلہ امام سید نجم الدین کبریٰ کی طرف منسوب ہے۔

سید نوربخش کا نام محمد بن محمد بن عبداللہ تھا۔ ان کا سلسلۂ نسب سترہ واسطوں سے امام موسیٰ کاظم رحمۃ اللہ علیہ سے ملتا ہے۔ اس خاندان کا وطن الاحساء تھا۔ وہاں سے یہ خاندان منتقل ہوکر قاین علاقہ قہستان میں

مقیم ہؤا۔یہیں ۷۹۵ھ ہجری میں سید نوربخش پیدا ہوئے۔ان کا نام محمد رکھا گیا۔ ان کے والد کا نام بھی محمد تھا۔ اس لئے یہ محمد بن محمد بن عبداللہ تھے۔بعد تحصیل علوم خواجہ اسحاق ختلانی خلیفۂ امیر کبیر کے مرید ہوئے اور ۸۲۶ھ میں خرقۂ خلافت حاصل کیا مرشد نے ان کو نوربخش خطاب عطا فرمایا۔سید نوربخش شاعر بھی تھے۔بعض غزلوں میں نوربخش اور بعض میں اپنے اصل وطن الاحساء کی رعایت سے لحسوی بھی تخلص لاتے ہیں۔اس زمانے میں کچھ آئین و امور خلاف شریعت مروج ہو گئے تھے اور حکام کی چیرہ دستیاں زوروں پر تھیں اس لئے خواجہ ختلانی نے ختلان میں شرعی حکومت قائم کی۔یہ علاقہ مرزا شاہ رخ بن سلطان تیمور کے زیر نگیں تھا اور اُس کی طرف سے بایزید گورنر تھا۔گورنر نے خواجہ ختلانی اور سید نوربخش دونوں کو گرفتار کر لیا اور مرزا شاہ رخ کو اطلاع دی۔بادشاہ نے حکم دیا کہ قیدی جس جگہ قاصد کو ملیں وہیں قتل کر دئے جائیں۔لیکن مولانا حکم الدین کی سفارش پر قتل کا حکم منسوخ کر دیا گیا اور قیدیوں کو ہرات طلب کر کے حصار اختیار الدین کے چاہ سیاہ میں قید کر دیا۔کئی برس کے بعد قیدیوں کو قہستان، مضافات خوزستان میں بھیج دیا گیا۔کچھ عرصہ کے بعد ابراہیم والی شیراز نے ان کو رہا کر دیا۔یہاں سے یہ دونوں بزرگ کردستان آئے۔بہت سے لوگ ان کے مُرید ہوئے، اور ان کا سکّہ و خطبہ جاری کر دیا۔بادشاہ کو خبر ہوئی، تو پھر ان کو گرفتار کرا لیا۔لیکن یہ کسی طرح بھاگ کر غلغال پہنچے۔حاکم غلغال نے ان کو گرفتار کر کے مرزا شاہ رُخ کے پاس بھیج دیا اور یہ پھر چاہِ سیاہ میں قید کر دئے گئے۔دو مہینے کے قریب گذرے تھے کہ پھر ہرات بھیج دئے گئے۔یہاں ان کو مجبور کیا گیا کہ دعوائے خلافت سے دست بردار ہوں۔اور انہوں نے اقرار کیا۔اس طرح ۸۴۰ھ میں آزاد کر دئے گئے اور یہ شرط کی گئی کہ سیاہ دستار جو اس زمانے میں علماء کے لئے مخصوص تھی نہ باندھیں۔لوگوں کو جمع نہ کریں۔اور معمولی طور پر رسمی علوم کا درس دیا کریں۔کچھ عرصہ کے بعد مرزا شاہ رُخ کو پھر ان سے کچھ خطرہ ہؤا تو گرفتار کر کے تبریز بھیج دیا اور یہ حکم دیا کہ والی تبریز ان کو روم پہنچا دے۔لیکن والی تبریز نے ان کو رہا کر دیا۔یہ وہاں سے شیروان ہوتے ہوئے گیلان پہنچے۔ ۸۵۰ھ میں مرزا شاہ رخ نے وفات پائی۔اور اس کے بعد ان سے کسی نے کچھ تعرض نہ کیا۔سید نوربخش نے رے میں سکونت اختیار کی۔یہاں ان کے سب مرید جمع ہو گئے۔اور علیحدہ ایک گاؤں آباد کیا۔ ۸۶۹ھ میں سید نوربخش نے وفات پائی۔ان کے دو بیٹے تھے ایک سید جعفر جو عربستان چلے گئے اور وہیں عبادت الٰہی میں عمر بسر کی۔دوسرے شاہ قاسم نور۔یہ باپ کے جانشین ہوئے۔سلطان حسین والیِ ہرات ۸۷۵ھ ہجری میں ان کا مرید ہؤا اور کئی شاہزادے ان کے معتقدین میں داخل ہوئے۔شاہ اسماعیل صفوی نے جب ۹۰۷ھ ہجری میں تخت ایران پر قبضہ پایا تو ان کو جاگیر دی۔

چونکہ سید نوربخش اور ان کے خاندان کے ہمدانیہ سلسلہ سے تعلق کی وجہ سے اہل کشمیر کو اس خاندان سے

خاص عقیدت تھی۔ اس لئے میر شمس یہ چال چلا کہ کشمیر میں سلسلۂ ہمدانیہ کے ایک بزرگ بابا اسماعیل کے ہاتھ پر تجدید بیعت کی۔ اس طرح کشمیر میں اس کا وقار اور بھی بڑھ گیا۔ بابا اسماعیل کی وفات کے بعد ان کے ایک ناخواندہ مرید جو بہت زیادہ صاحب ریاضت و مجاہدہ تھے ان کے جانشین ہوئے۔ میر شمس نے ان سے بہت کچھ ربط و ضبط بڑھایا اور رفتہ رفتہ ان کو اپنے خیال پر لانا شروع کیا۔ میر شمس نے ایک کتاب احوطہ نام لکھ کر ایک درخت کی چھال میں چھپادی اور ایک سال کے بعد لوگوں سے کہا کہ مجھ سے سید نوربخش نے خواب میں کہا ہے کہ اس درخت کو کاٹ کر دیکھو اس میں میرا عقائدنامہ ہے جس پر عمل ہونا چاہیئے۔ چنانچہ درخت کاٹ کر کتاب نکالی گئی اور اس کے مطابق عقائد و اعمال مقرر ہوئے۔ اور یہ فرقہ نوربخشی کے نام سے مشہور ہوا۔ کشمیر کے ایک بڑے قبیلہ چک کے لوگوں کا بیان ہے کہ میر شمس شیعہ تھا اور کتاب احوطہ اس کی تصنیف نہیں بلکہ یہ کسی گمراہ ملحد کی تصنیف ہے۔ بعض مصنفین نے ان عقائد کی اشاعت میں سید نوربخش کو بھی ملوث کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ سید نوربخش ایک مستند شیخ کے خلیفہ اور متبحر فاضل تھے۔ اس کے علاوہ یہ واقعہ ان کی وفات کے پچیس برس بعد کا ہے۔ بعض مصنّفین نے ان کے فرزند شاہ قاسم انور کو ملوث کیا ہے اور یہ بھی صحیح نہیں۔

شیعی مجتہد قاضی نوراللہ شوستری نے مجالس المومنین میں لکھا ہے کہ بعض لوگ سید نوربخش کو امام مہدی کہتے تھے تو ان کے بیٹے قاسم جھڑکتے تھے کہ تم لوگ ان کو بدنام کرتے ہو۔ صاحب تاریخ فرشتہ نے لکھا ہے کہ میں بدخشاں میں مشائخ نوربخشیہ سے ملا ہوں اور وہ میرے ہم درس رہے ہیں یہ سب شریعت اور سنن نبویؐ پر عمل پیرا تھے۔

جناب سید ہاشمی فرید آبادی

بزمِ شیرزاد

سلطان مسعودِ کریم خلف سلطان ابراہیم غزنوی کے بارہ بیٹوں میں تیسرا شیرزاد تھا۔ تاریخوں میں اور مسعود سعد سلمان کے دیوان میں بھی اسے دو دو لقب "کمال الدولہ" اور "عضد الدولہ" سے ملقب کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہلا اور بعد میں دوسرا عطا ہوا تھا۔ لاہور کا نائب السلطنت بنائے جانے کے وقت اس کی عمر مشکل سے بیس سال کی ہوگی۔ کیونکہ اس کا باپ ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء میں پیدا اور ۳۸ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ سلطنت پانے کے بعد ہی ۴۹۳ھ یعنی دسویں صدی عیسوی کے آخری سال میں نئے بادشاہ نے شہزادے کو خلعت نیابت پہنایا اور ہندوستان کا نائب السلطنت بنا کے لاہور بھیجا۔ ابوالنصر ہبۃ اللہ فارسی شہزادے کا مدار المہام اور ہندوستان کا سپہ سالار نامزد کیا گیا تھا۔ استاد روؔنی کا ایک قصیدہ اس امیر کی مدح میں ملتا ہے مگر شیرزاد کی علاحدہ مدح نہ ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ وہ شہزاد کے دربار میں رسائی پانے سے پہلے خود خدا کے حضور میں پہنچ گیا تھا۔ صرف مسعود سعد سلمان شیرزاد کی رسم خیر مقدم انجام دیتا ہے۔

"ز بار نامہ دولت بزرگی آمد سود — بدیں بشارت فرخندہ شاد باید بود
نمونہ زجلالت بدہر پیدا شد — ستارۂ زسعادت بخلق روئے نمود
بدیں سعادت، لوہور خلعتے پوشید — زکامرانی تا روز شادمانی بود

لاہور والوں نے اس کی آمد کا جشن ایسے زور سے منایا کہ دو ہفتے تک رات کو کوئی ذرا بھی نہیں سویا:

"زبس نشاط کہ در طبع مردماں آویخت — دریں دو ہفتہ بہ شب ہا یک آدمی نہ غنود
نشست شاہ بہ سور و ہمیشہ سورش باد — مراد دل از کشتہ غدید و درود
شہ مصاف شکن شیرزاد شیر شکر — کہ جادہ کفر بہ پولاد ہندوی پالود
زشور فرخ تو روئے خرمی افروخت — زفتح شامل تو جاں کافری فرسود
بہ باغِ لہو تو رامش چو ارغواں خندید — زشاخ مدح تو دولت چو عندلیب سرود
بقائے باد کہ امروز مایۂ دولت — ز روزگار بقائے ترا شناسد سود
زمانہ و فلکت رہ نما دیار می گیر — خدائے گاں و خدا از تو راضی و خوشنود

شیرزاد کی بزمِ نشاط کی رنگین تصویر مسعودِ سعد سلمان کا قلم ہمارے لئے کھینچ گیا ہے۔ اُس کی یہ دل کش و نادر مثنوی پڑھئے تو معلوم ہوتا ہے ساڑھے آٹھ سو برس پہلے کے لاہور کے شہریوں سے ملاقات کر رہے ہیں۔ اس کا آغاز ہندوستان کی بہار یعنی برسات کی کیفیّت دکھانے سے ہوتا ہے۔ برسات پر اٹھارہ بیت ہیں، جن میں موسم کے اثرات، خنکی، سرسبزی، طراوت کو خوبی سے قلم بند کیا ہے :

برشکال اے بہارِ ہندستاں	اے نجات از بلائے تابستاں
دادی از تیر مہ بشارت ہا	باز رستیم ازاں حرارت ہا
ہر سُو از ابر شکیے داری	در امارت مگر سرے داری
بادہائے تو منبع ہا دارند	منبع ہائے تو تیغ ہا دارند

جب موسم عیش و نشاط کی دعوت دے تو پھر کسی کے مے نوشی کرنے پر اسے معذور سمجھنا چاہئے :

گرچہ خرّم شدہ ست لوہاوور	باشد آنکس کہ می خورد معذور
در دل افروز مجلس عضدی	از ہمہ نوع نعمتِ ابدی
شاہ بر تخت جام بادہ بدست	روزگار از نشاط او سرمست
عضد الدولہ آنکہ دولتِ حق	دست او کردہ برجہاں مطلق

پھر شہزادے اور اس کے باپ "بادشاہِ زمین ملک مسعود" کی رسمی تعریفوں کے بعد ارکانِ بزم کا تذکرہ آتا ہے :

(۱) خواجہ ابو نصر۔ شاعر نے خواجہ ابو نصر پارسی کے تذکرہ میں لکھا ہے :

"خواجہ بونصر پارسی کہ جہاں	ہیچ ہمتا ندارد ش زجہاں
مجلسِ شاہ را چناں باشد	کہ بدن را لطیف جاں باشد
چوں زمے دلش مست وخورم شد	جدّ و ہزلش تمام درہم شد
لیبتے طرفہ درمیاں افگند	ثلث شہنامہ در زباں افگند
ساتگینے گرفت وبس برخاست	دولتِ شہ زپاک یزداں خواست

شاعر نے لفظوں میں خواجہ کی خاصی بولتی چالتی تصویر اُتار دی ہے کہ نشہ چڑھتا ہے تو شاہ نامے کے سینکڑوں شعر پڑھتا چلا جاتا ہے۔ پھر چلتے چلتے ایک پیالے پر اور ہاتھ مارتا ہے اور دعائیں دیتا ہوا کھڑا ہو جاتا ہے۔

(۲) امیر بہمن۔ نیک، نیکنام، خاندانی امیر ہے۔ آداب تہذیب سے خوب واقف، خوش دلی کی بات ہی

منہ سے نکالتا ہے:

" بلشیتر لفظ خستر می گوید — دل ازاں خرمی ہمی جوید
رسم مجلس چو اونداند کس — در لطافت بدو نماند کس

(۳) سید ابو الفضائل ستن و توش میں پہلوان، جنگی آدمی ہے:

بو الفضائل کہ سید یست امیل — زہرۂ شیر دارد و تن پیل

اس کے دم قدم سے مجلس کی رونق ہے۔ شہزادہ دیکھ کر باغ باغ ہو جاتا ہے اسے مست کرنے کے لئے ۶ قدحے درکار ہیں۔ بطور گزک کچے چکوترے کھاتا ہے۔ اس کی بڑی کمزوری قمار بازی کی لت ہے اور کھیل میں طرح طرح سے چالاکی، دغا بازی کرتا ہے۔ ہار جائے تو حریف سے لڑائیاں لڑتا ہے۔

راست گویم ظریف جانورے ست — از لطافت براستی جگرے ست
چہ عجب گر زنانش فتنہ شوند — از پس او بہ شہرہا بروند

(۴) امیر ماہو دیمی۔ دوسرا سید جو شہزادے کا بہت عزیز ندیم ہے، امیر ماہو دیمی، مزاج کا ذہین و ظریف آدمی ہے ہزل و مزاح میں جواب نہیں رکھتا۔ عیب ہے تو یہ کہ دوسرے کی برتری نہیں دیکھ سکتا:

برتر از دست خود ندارد کس — عیب او ایں تواں نہادن و بس
از ہمہ چیز جاہ دارد دوست — ایں ز اصل بزرگ و ہمت اوست

(۵) امیر کیکاوس۔ اس کا ذکر یوں کیا ہے:۔

" در برابر امیر کے کاوس — خوب و رنگیں نشستہ چوں طاؤس "

لیکن بناؤ سنگار کے شوق کے ساتھ نہایت قوی، پیل زور آدمی ہے۔ سپاہیانہ مشاغل کو علمیت سے آراستہ کرتا ہے:

باچنیں قوت وچناں مردی — ہست باہمت وجواں مردی
نیست خالی ز جنس جنس علوم — خبرے دارد او ز شعر و نجوم

خرابی یہ ہے کہ ذاتی آمدنی کچھ نہیں۔ باپ کی جائداد پر گزارہ ہے اور ادھر سے روپیہ ملنے کی توقع "خوف" کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ شاعر کا یہ نفسی مطالعہ قابلِ داد ہے۔ لکھتا ہے:

" نیست چیزیش جز آنکہ بے سیم است — ہمہ امیدش از پدر "بیم" است
چوں شود تنگ دست و درماندہ — روئے صلح از پدر بگرداندہ
یلہ گردد ز شہر و گیرد راہ — سوئے دہقان کشد سپہ ناگاہ

یعنی باپ کی طرف سے ناامید ہوکر اس کی جاگیر کا رُخ کرتا ہے اور اپنے رفیقوں کی فوج سے ایک دم "نونہالہ" اور "گل ہری" کے موضعوں میں جا دھمکتا ہے اور جو کچھ مل سکے لوٹ کھسوٹ کراتا ہے :

منزل اوّل بنو نہالہ کند تانگرناں ازاں نوالہ کند

انگہ آید بدیہہ "گل ہری" شاید ارنام خوکِ اونبری

دو چار من جوار، چاول ہاتھ آجائیں تو یہی مالِ غنیمت لے کر بڑے کرّوفر سے واپس آتا ہے۔ گویا :

ایں ہمہ پُر دلی بکار آرد تیغ برخاکِ خشک بگذارد

واضح رہے کہ جیو نہالا نام کا ایک گاؤں لاہور کے نواح میں ابھی تک موجود ہے، عجب نہیں کہ ان دنوں یہی امیر موصوف کے باپ کی جاگیر میں ہو اور اسی خاک پر یہ ترک تازیاں ہوئی ہوں

(۶) امیر شاہیں۔ شہزادے کا ندیم خاص، نہایت قوی ہیکل، شمشیر زن شخص ہے۔ پہلے ہوسِ جاہ میں مبتلا تھا۔ اب محفل میں شراب نوشی، لطیفہ گوئی کرتا ہے۔ ایک دفعہ رات کو نشے میں شہزادے کے سامنے ہی پسر گیا تھا۔ اس کے متعلق بہت سی 'حکایات' مشہور ہیں۔ شاعر صرف سپاہ گری اور مردانگی کی مدح کرنا کافی سمجھتا ہے۔

(۷) ابوالقاسم دبیر۔ عمر میں کم، عقل میں مُسن، اعلیٰ درجہ کا انشا پرداز ہے۔ شراب پینے میں ضبط نہیں کر سکتا۔ قے کرنے کی نوبت آجاتی ہے کوئی اور جگہ نہیں ملتی تو قبا کی آستین سے طشت کا کام لیتا ہے۔ دس فراش منتظر کھڑے رہتے ہیں کہ پی کر مست ہو جائے تو اسے اُٹھا کرلے جائیں۔ اس شرمندگی میں کئی کئی دن حاضر نہیں ہوتا۔ اُمید ہے شہزادہ کی صحبت میں جلد سدھ جائے گا۔

(۸) حسین طبیب۔ فن میں ماہر، شہزادے کا محرم راز ہے۔ حکیم جالینوس کی غلطیاں نکالتا ہے۔ نرد کھیلنے میں مشّاق، نہایت خوش مزاج، خوش گفتار آدمی ہے :

در ہمہ حال آشکار و نہاں علم ابداں شناسد وادیاں

(۹) مسعود سعد سلمان۔ آخر میں شاعر نے خود اپنا تذکرہ بھی کیا ہے :

من کہ مسعود سعد سلمانم کم تر و پس تر از ندیمانم

شاہ بے موجبے عزیزم کرد وز ہمہ بندگاں پدید آورد

جائے من پیش خویشتن فرمود تا مکان و محل من بفزود

حال آنکہ میں اب ایک بے کار، بیمار آدمی ہوں :

گہ سراز رنج دست می مالم گہ ز دردِ شکم ہمی نالم

ساقی سے التجا کرتا ہوں کہ مجھے زیادہ نہ پلائے مگر وہ کہاں مانتا ہے۔ جب تک معقول انعام وصول نہ کرے کوئی حیلہ نہیں چلنے دیتا۔

ارباب طرب

اوپر بزم کے معزز حاضرین و شعرا کا مذکور ہوئے۔ مگر اسے گرم رکھنے والے بہت سے منتخب قوال، نے نواز، رقاص، نقال وغیرہ ہیں جنہیں شاعر اسی طرح نام بنام سامنے لاتا اور ان کی ذات و صفات کا حال سناتا ہے:

اول محمد نے نواز جس کے گلے کو قدرت نے ارگن بنا دیا ہے جس وقت بانسری بجاتا ہے غم زدہ دل شاد ہو جاتے ہیں۔ اس کے طائفے میں ایک رقاصہ اور کئی سازندے ہیں۔ انہیں بات بات پر پھبتیاں، لات، گھونسے مارتا ہے پٹنے والوں کی حرکتیں اہل بزم کو ہنساتی ہیں۔ بوڑھا علی اس نوجوان رقیب سے حسد کرتا ہے۔ علی نے نواز کا نام بیس برس قبل ہم سیف الدولہ محمود کے ارباب نشاط میں پڑھتے ہیں:

نشاط کن ملکا برسماع نائے علی　　　نبید رنگیں بخور، بر کنار آب رواں

مگر اب محمد نامی اس پر کچھ غالب آگیا ہے کہ یہ بوڑھا قوال رنج و یاس میں اپنے پیشے سے توبہ کرکے خانہ نشین ہونے کی سوچتا اور اس طرح بڑبڑانے لگتا ہے:

من بخانہ چرا نہ بنشینم　　　توبہ با صلاح بگزینم
کار بے زر و بے وبال کنم　　　کسب خویش از رہ حلال کنم

عثمان خوانندہ، یعنی گویا غضب کا خوش آواز ہے۔ سرود پر اس کا گانا مست و مسحور کر دیتا ہے مگر ماہر فن ہونے کے ساتھ نہایت آوارہ و بدکردار جوان ہے۔ شراب پی پی کر بدمست ہو جاتا، گلی کوچوں میں آوارہ پھرتا، راتوں میں قحبہ خانوں میں پڑا رہتا ہے۔

اسفندیار چنگی، چنگ بجانے میں جواب نہیں رکھتا اور ہمیشہ خلعت و نقد سے نوازا جاتا ہے۔ مگر اسے قمار بازی کا ایسا چسکا ہے کہ دربار سے نکلتے ہی خلعت شاہی کے کوڑے کر ڈالتا ہے۔ بعض دفعہ کپڑے تک گروی کر دئے فقط پاجامہ پہنے قمار خانہ سے گھر گیا حتیٰ کہ اپنا ساز یعنی چنگ تک بیچ ڈالا اور دوسروں سے مانگ کر کام چلایا کبھی کبھی اپنے دل سے زیر لب باتیں کرتا اور باپ کی دولت کی جب کہ وہ کسی شہر کا حاکم تھا یاد دلاتا ہے۔ اسے شاعر نے بڑے لطف سے ادا کیا ہے:

چوں سگے قلتباں ہمی پوید　　　با خود او نرم نرم می گوید
پدرم خسرو سکا بادی　　　بگذرانید عمر در شادی

بیشتر گر نگوئمش بارے　　باشدش دہ ہزار دینارے

مگر کہتا ہے، وہ مرا تو اپنے ساتھ کیا لے گیا جو میں اس مفلسی میں لے جاؤں گا:

مردماں سخت گم رہند ہمہ　　پند بے منفعت دہند ہمہ

اے عجب ہر کہ او بخواہد مُرد　　جز قمار از جہان چہ خواہد بُرد؟

ایک سرود نواز چھوکرا جس کی بڑی قدر کی جاتی ہے، بہانے بنا بنا کے بھاگ جاتا اور اپنے اڈّے سے پکڑا ہُوا آتا ہے۔ شہزادہ اسے مارتا پھر انعام دے کر خوش کرتا ہے۔ وہ پھر اسی طرح بھاگ کر قحبہ خانے میں جا چھپتا ہے۔

زر زر حسن بربطی خوش اندام شخص تھا۔ سرتی کے عامل کے پاس بہت دن رہا اب لاہور میں ہے۔ طبلہ بجانے میں جواب نہیں رکھتا۔

ایک مُطربہ مسماۃ "پری" ہے:۔

قمری مجلس است و بلبل بزم　　بشگفاند نوائے او گل بزم

گرد جعد سیاہ مرغولاں　　بہر مہر دستیزہ دولاں

دوسری "بانو" قوّال ہے:۔

"سرفراز و شگرف و عیّار است　　جلد و شوخ و ظریف و تن دار است

شاعر نے اس کے دیّوث شوہر کا سخت مضحکہ کیا مگر آگے لکھ دیا ہے کہ یہ سب ہنسی کی باتیں تھیں:

ایں ہمہ ہزل بود و بازی بود　　آنچہ گفتم ہمہ مجازی بود"

آخر میں "ماہو" رقّاص اس شان سے ناچتا آتا ہے کہ محفل پھڑک اُٹھتی ہے:

ماہوک درمیان چو بر گردد　　مجلس از خرّمی دگر گردد

طِق طِق پائے او چو برخیزد　　شادی و لہو درہم آمیزد

مادر قحبہ رانکو خلف است　　روسپی زادہ رانکو ملف است"

مزاح گستاخ کی معذرت اور اس مناسب دعائیہ پر یہ دلچسپ مثنوی ختم ہوتی ہے:

تا بہ دل در نشاط و شادی باد　　دولت و ملک شیرزادی بادا

"بزم شیرزاد" کو اس زمانے کے مسلمان ملوک و اُمرا کے ذوقِ عیش و طرب کا ایک نمونہ سمجھ لیجیے۔ اسلام کے ابتدائی زہد و تقویٰ کے بجائے مسلمان امیر مدّت سے ایسے ہی راگ رنگ کے مشغلوں میں مبتلا ہو گئے تھے۔ عربوں کے طبقہ اعلیٰ کو یہی شوق کبھی کا پست اور اپاہج کر چکا تھا۔ اور اب ان کے ترک جانشینوں کے قوائے عقل و عمل میں گھن لگا رہا تھا۔

ایک حدیث

رضا بہ قضا

ترمذی نے حضرت سعد سے حضور کا ایک فرمان یوں نقل کیا ہے :

من سعادة بن آدم رضاہ بما قضی اللہ له ومن شقاوة بن آدم ترکہ استخارة اللہ ومن شقاوة بن آدم سخطہ بما قضی اللہ له۔	قضائے الٰہی پر راضی رہنا انسان کی بڑی سعادت ہے لیکن اللہ تعالیٰ سے خیر کی طلب کو چھوڑ دینا بدبختی ہے اور قضائے الٰہی پر ناراض ہونا بھی بدبختی ہے ۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ رضا بقضا کا یہ مطلب نہیں کہ تمام تدبیروں اور کوششوں کو ترک کر کے ایک نامعلوم اور فرضی تقدیر پر بھروسہ کر لیا جائے اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہا جائے۔ یہ نہ توکّل ہے نہ رضا بہ قضا۔ یہ شکست خوردگی، فراریت اور کاہلی ہے جسے رضا بہ قضا یا توکل کا حسین نام دے دیا گیا ہے۔ قدرت کی طرف سے جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ سب تقدیرات ہیں لیکن انسان کا کام یہ نہیں کہ ان تقدیرات کا ہم آہنگ ہو جائے بلکہ اس کا اصل وظیفہ یہ ہے کہ ان تقدیرات کو اپنا ہم آہنگ بنالے۔ تقدیرات کا پابند نہ ہو بلکہ ان تقدیرات کو اپنا پابند بنالے۔ ان کا تابع فرمان نہ ہو بلکہ ان کو اپنا تابع فرمان کرلے۔ ان سے جنگ کرے اور ان پر غالب آجائے۔

مومن کی شان عام انسانوں سے بھی زیادہ بلند ہونی چاہیئے پس اس کا وظیفۂ حیات یہ ہے کہ وہ تقدیرات کو اپنا پابند اور خادم بنائے اور ان سے اپنی خدمت لے اور خود خدا کے احکام کا پابند اور خادم بن جائے۔

تقدیر کے پابند نباتات وجمادات مومن فقط احکام الٰہی کا پابند (اقبال)

قدرت نے خندقیں اور ٹیلے بنائے۔ انسان کا کام یہ ہے کہ وہ ٹیلوں کو کاٹ دے، خندقوں کو پاٹ دے اور زمین کو ہموار بنائے۔ قدرت نے دریا بہادئے جو اندھے ہو کر بہتے چلے جاتے ہیں۔ انسان کا کام یہ ہے کہ وہ ان کے غلط رُخ کو موڑ دے۔ قدرت نے سیلاب پیدا کئے۔ انسان کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ بند باندھ کر ان کے بہاؤ کو روک دے۔ قدرت نے مچھر پیدا کئے۔ انسانی وظیفہ یہ ہے کہ وہ انہیں فلٹ سے ختم کردے۔ قدرت نے بیماریاں پیدا کیں۔ انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ ان سے جنگ کر کے انہیں ختم کردے۔

مگر ہاں یہ ضرور نہیں کہ ہر کوشش میں انسان لازماً کامیاب ہو جائے۔ اسے اپنی تدبیروں اور کوششوں میں ناکامی کا بھی منہ دیکھنا پڑے گا یہاں کر انسان کی دو میں سے ایک کیفیت ہوتی ہے۔ یا تو وہ اپنی ناکامی پر

غمگین ومایوس ہوکر بیٹھ جائے اور قدرت کے گلے شکوے شروع کردے۔ خدا سے ناراضی کا اظہار کرنے لگے اور اپنی بدقسمتی کا رونا روتے بیٹھ جائے۔ یا پھر اس کے برعکس یہ سمجھے کہ اس ناکامی میں قدرت کا کوئی قصور نہیں یہ ہماری ہی کوتاہی ہے جو کچھ ہوا ٹھیک ہوا غلط تدبیر کا یہ لازمی نتیجہ تھا۔ اب ہمیں از سرِ نو سنبھل کر نئے انداز سے اپنی کوششوں کو اور زیادہ تیز کردینا چاہئے اور قدرت کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ اس نے ہمیں مزید ارتقائی کارگزاری کا موقع دیا۔

ان دونوں کیفیتوں میں پہلی کیفیت کا نام ہے قضائے الٰہی پر ناراض ہونا اور دوسری کا نام ہے قضائے الٰہی پر راضی رہنا۔ زیر بحث حدیث نبوی میں پہلی کیفیت کو شقاوت و بدبختی بتایا گیا ہے اور دوسری کو سعادت و خوش بختی کہا گیا ہے۔

قدرت ایک شخص کو بیمار ڈالتی ہے۔ اب ہمارا کام یہ ہے کہ اگر اس کا مرنا یقینی بھی ہو تو ہمیں اپنی کوششوں سے باز نہ آنا چاہئے۔ ہم تقدیر سے لڑتے چلے جائیں گے۔ اس کے بعد فیصلے اور نتیجے کو خدا کے حوالے کردیں گے۔ وہ موت دے یا زندگی بخش دے۔ دونوں حالتوں میں قضائے الٰہی سے ہم راضی ہی رہیں گے۔ یہی ہے رضا بقضا اور یہی ہے ابن آدم کی خوش بختی وسعادت۔ ترکِ تدبیر رضا بہ قضا نہیں بلکہ حسنِ تدبیر رضا بہ قضا کا پہلا قدم اور نتیجے پر راضی رہنا اس کا دوسرا آخری قدم ہے۔ نتیجے بعض تو ایسے ہوتے ہیں جو ہمارے قبضے سے باہر ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی مریض مرگیا تو اب اسے زندہ کرلینا ہمارے قبضے سے عموماً باہر ہوتا ہے۔ لیکن بعض نتائج ایسے ہوتے ہیں جنکی اصلاح ہمارے بس سے باہر نہیں ہوتی۔ بلکہ نئے تجربات اور نئی کوششوں کا وسیع میدان موجود ہوتا ہے۔ آہمیں ہمت کے ساتھ قدم رکھنا اور زندگی کو پھر معروفِ عمل کردینا عین رضا بہ قضا ہے اور عین سعادت ہے۔ اور مایوس ہوکر بیٹھ جانا یا ترکِ سعی و تدبیر کردینا قضا الٰہی سے ناراضی اور شقاوت و بدبختی ہے۔

زیر بحث حدیث میں انسانی شقاوت وسعادت کی ان دو قسموں کے درمیان ایک اور بڑے مزے کی بات بیان فرمائی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ "استخارۂ الٰہی" کو ترک کردینا بھی بڑی بدبختی ہے۔ "استخارۃ اللہ" کے معنی ہیں اللہ سے خیر طلب کرنا۔ ظاہر ہے کہ اس کو ترک کرنے سے زیادہ اور کوئی بدبختی نہیں ہوسکتی۔ انسان جب کوئی کام کرتا ہے تو اس کی کئی شکلیں ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں ہمہ تن خیر نظر آئے۔ دوسرے یہ کہ ہمہ تن شر دکھائی دے۔ اور تیسرے یہ کہ دونوں پلڑے قریب قریب مساوی ہوں۔ اگر دوسری شکل ہو یعنی سراسر شر نظر آئے تو انسان اسے کرتا ہی نہیں اِلّا آں کہ کوئی مجبوری ہو۔ اگر پہلی صورت ہو تو انسان بے تامل وہ کام کرتا ہے اور آخری صورت میں ایک تذبذب سا ہوتا رہتا ہے۔ استخارے کے معنی یہ ہیں کہ جو کام بھی انسان کرے اس میں اللہ سے خیر چاہے۔ انسان پر ان تین صورتوں میں سے کوئی صورت بھی پیش آئے اسے یہ علم نہیں ہوتا کہ فی الواقع اس کا نتیجہ خیر ہے یا شر۔ اس لئے فروری

ہے کہ وہ اللہ سے خیر ہی طلب کرتا رہے۔ یہ ہیں استخارے کے معنی۔

لیکن بعد میں اسکے معنی بہت بگڑ گئے۔ اب استخارے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فلاں کام کریں یا نہ کریں۔ اگر استخارے میں نکل آیا تو کرنا چاہئے ورنہ نہیں کرنا چاہئے۔ اس کی افراط نے بہت سے لوگوں کو وہمی بنا دیا ہے۔ کھانا آیا تو استخارۂ رفع حاجت کی ضرورت ہوئی تو استخارہ، گھر سے باہر نکلنا ہوا تو استخارہ۔ پھر اگر استخارہ نکل آیا۔ تو کام کیا جاتا ہے ورنہ اسے روک دیا جاتا ہے۔ یہ استخارے کا صحیح مصرف نہیں۔ ایسا استخارہ جو انسان کو اوہام کا مجسمہ بنا دے بجائے خود شقاوت و بدبختی ہے۔ یہاں ترک استخارہ کو شقاوت کہا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ ہر کام میں اللہ سے خیر مانگنی چاہیئے۔ یہ ایک قلبی عمل ہے جو ہر وقت جاری رہنا چاہئے۔ یہ کوئی ایسا عمل نہیں کہ تسبیح گھما کر دیکھا جائے کہ استخارہ آیا یا نہیں۔

(محمد جعفر)

نقد ونظر

اقبال اور فلسفۂ ارادیت (انگریزی) } مصنّف: بشیر احمد ڈار۔ ناشر: بزمِ اقبال۔ لاہور۔ قیمت چھ روپے
ملنے کا پتہ: سکرٹری بزمِ اقبال۔ باغ نرسنگ داس۔ کلب روڈ۔ لاہور

زیر تبصرہ کتاب Iqbal and Post-Kantian Voluntarism جناب بشیر احمد ڈار کی تازہ تصنیف ہے جو اس سے قبل اقبال کے معاشری نظریات اور ان کے فلسفہ پر دو کتابیں لکھ چکے ہیں۔ ڈار صاحب نے اقبال کا بہت غائر مطالعہ کیا ہے اور ان کی تحریروں کو علمی حلقوں میں قدر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اقبال اور فلسفۂ ارادیت میں فکرِ اقبال کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے اور جدید مغربی فلسفہ نیز اقبال پر اس مکتبِ فکر کے اثرات کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔

یورپ میں جدید فلسفہ کا آغاز نشاۃ ثانیہ کے بعد ہوا اور اس عہد کے مفکرین کا تعلق دو اہم مکاتبِ فکر سے تھا۔ ایک مابعد الطبیعاتی مسائل پر خالص عقلیت کی روشنی میں غور کرتا تھا اور دوسرا خالص تجربیت کا قائل تھا۔ عقلیت کے علمبردار خدا کو عقلِ مطلق اور انسان کو عاقل حیوان تصور کرتے تھے۔ اور تجربیت کے حامی صرف اسی چیز کو قابلِ قبول سمجھتے تھے جو انسانی تجربہ یا حواس پر مبنی ہو چنانچہ روح یا نفس کا وجود اور حیات بعد الموت یا اخلاقی و مذہبی قدریں ان کے نزدیک مہمل باتیں تھیں۔ بنیادی طور پر فکر کے یہ دونوں انداز ناقص تھے اور ان کے نتائج گمراہ کن ثابت ہوئے چنانچہ اس عقدہ کو سلجھانے کے لئے جرمن مفکر کانٹ نے عقل اور حواس دونوں کی ضرورت تسلیم کی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان کی رہنمائی کے حدود کو بھی واضح کر دیا۔ کانٹ کے افکار سے جدید مغربی فلسفہ کا آغاز ہوا۔ دورِ جدید کے مفکرین نے عقل و حواس کی رہنمائی کے بجائے جذبات و ارادہ کی رہنمائی قبول کی اور خدا کو عقلِ مطلق کے بجائے ارادۂ مطلق تسلیم کیا جس کے ارادہ سے تمام کائنات کی تکوین ہوئی۔ اور جو اپنی مخلوق کی محبت و عقیدت کا جواب محبت اور رحم و کرم سے دیتا ہے۔ خود انسان کے تصور میں بھی تبدیلی ہوئی اور وہ محض عقلی حیوان کے بجائے ایسی ہستی تسلیم کیا گیا جس میں جذبات بھی ہیں اور ارادی قوت بھی جس کی مدد سے وہ اپنے ماحول کو بدلنے پر قادر ہے۔ متعدد نامور فلسفیوں نے اپنے دائرۂ فکر میں جدید فلسفہ کے ان رجحانات کی حمایت کی جن میں زیادہ مشہور فشٹے، شوپن ہاور، نیٹشے، برگساں، جیمز وارڈ، اور ولیم جیمز ہیں اور ادبی دنیا میں ملٹن، گوئٹے، کارلائل، براؤننگ اور برنارڈ شا بھی اس مکتبِ فکر کے نمائندے ہیں۔ پیشِ نظر کتاب میں اقبال پر ان مفکروں کے اثرات پر عالمانہ بحث کی گئی ہے۔

اقبال کی ایک نمایاں اور امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے نظریات قدیم وجدید علوم وافکار کا نہایت معقول اور خوشگوار امتزاج ہیں۔ مشرق ومغرب کے فلسفہ وحکمت پر ان کی نظر بہت وسیع تھی اور قدرت نے ان کو ایسی غیر معمولی بصیرت عطا کی تھی کہ وہ ان افکار کی خامیوں کو دور کرکے ان کی خوبیوں کو زیادہ دلکش انداز میں پیش کرسکیں ڈار صاحب نے فکرِ اقبال کے اس پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے مختلف ابواب میں یہ واضح کردیا ہے کہ مغربی مفکرین کے نظریات نے اقبال کو کس حد تک متاثر کیا ہے اور وہ ان کے لئے کہاں تک قابلِ قبول تھے۔ جدید مغربی فلسفہ سے اقبال کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا لیکن ان کا تفکر خالص مغربی افکار کا نتیجہ نہیں۔ وہ ان مغربی حکماء کے علاوہ رومی، ابنِ خلدون، بوعلی سینا، ابنِ عربی، عراقی، غزالی، ابن مسکویہ اور شاہ ولی اللہ جیسے مشرقی حکماء سے بھی متاثر تھے۔ چنانچہ ان کے افکار میں نہ صرف جدید مغربی فلسفہ بلکہ مشرقی حکماء کے اثرات بھی نمایاں نظر آتے ہیں اور زیر بحث مکتبِ فکر کے فلسفیوں سے بہت کچھ مماثلت کے باوجود اقبال کا فلسفہ ان سے بہ آسانی ممیز کیا جاسکتا ہے۔

اقبال کا بنیادی نقطۂ نظر اسلامی تھا اور یہ مفکرین خالص مغربی کلچر کی پیداوار تھے جو عیسائیت سے زیادہ یونانی اور رومی لادینی تصورات پر مبنی تھا۔ اس لئے وہ ہر فلسفی کے ساتھ کچھ دور تو چلے اور پھر اس کے بعد اپنا راستہ خود تلاش کرلیا۔ تحدیدِ عقل میں وہ کانٹ سے متفق ہیں مگر انسانی زندگی کو محض اخلاقیات تک محدود نہیں سمجھتے۔ برگساں کے نظریۂ وجدان کے حامی ہیں۔ لیکن برگساں کی طرح کائنات کو بے مقصد نہیں تصور کرتے۔ ان کا مردِ مومن نیٹشے کے مردِ کامل سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ جباری وقہاری کے ساتھ ساتھ رحمت وغفاری کا نمونہ بھی ہے۔ لیکن اس اختلاف کے باوجود حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے کہ اقبال کے بعض اہم ترین نظریات کے محرک یہ مغربی مفکر ہیں اور متعدد فلسفیانہ مباحث میں ان کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس سے اقبال کی عظمتِ فکر میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ اقبال نے کیسے خام مسالے سے اپنے افکار کی عظیم عمارت تعمیر کی ہے۔ فلسفہ کے خشک اور پیچیدہ مسائل پر ڈار صاحب نے بڑے شگفتہ انداز میں بحث کی ہے اور اس کتاب کی اشاعت سے اقبالیات میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔

(رزاقی)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

کتاب		آنے	روپے
۱- اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	..	۰	۱۰
۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	..	۸	۰
۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	..	۱۲	۰
۴- محمد دی ایجوکیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک)	..	۸	۳
۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۸	۱
۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۱۲	۵
۷- اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	..	۰	۸

اردو

کتاب		آنے	روپے
۸- عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۱۲	۰
۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۰	۱
۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۴	۱
۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۸	۱
۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۸	۱
۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ)	..	۸	۲
۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین)	..	۰	۱
۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۱۲	۱
۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۰	۲
۱۷- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)	..	۰	۲